

# SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFÍA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime  
amat a Deo inter res humanas*

*(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)*

*DIRECTOR*

OCTAVIO NICOLAS DERISI

*SECRETARIO DE REDACCION*

GUILLERMO P. BLANCO

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000051663

1948

4<sup>to</sup>. TRIMESTRE

Año III

Núm. 10

LA PLATA • BUENOS AIRES



## BALMES, EL FILOSOFO DEL SENTIDO COMUN

(1848 - 1948)

1. — *Hace cien años entregaba su alma a Dios aquel virtuoso sacerdote y eximio filósofo que fué el Pbro. Jaime Balmes. Contaba apenas treinta y ocho años. A él más que a nadie puédese aplicar el dicho de la Sda. Escritura: "Consummatus in brevi, explevit tempora multa. En la brevedad de sus días, llenó una gran vida".*

*Toda esta ingente y múltiple obra de polemista y periodista, de catedrático y filósofo, que realizó Balmes, culmina y está encerrada en su filosofía del sentido común y culmina, por eso, y se sintetiza en esa obrita, tan sencilla pero a la vez medulosa que es El Criterio, centenares de veces reeditado, y que constituye una verdadera Suma del sentido común y encierra los principios fundamentales para pensar conforme a la verdad y vivir de acuerdo al bien.*

*"Hay una particularidad muy digna de notarse, y que tal vez no ha sido observada; y es que muchas verdades no son difíciles en sí y que sin embargo a nadie se ocurren sino a los hombres de talento. Cuando éstos las presentan, o las hacen advertir, todo el mundo las ve tan claras, tan sencillas, tan obvias que parece extraño no se las haya visto antes". Así se expresa el propio Balmes en el párrafo 5 del c. XVI de "El Criterio", sin percatarse que, inadvertidamente, estaba valorando su propia obra.*

*Porque este es el mérito de la ingente y penetrante obra del ingenio de Balmes: haber elaborado una concepción del mundo y una filosofía del sentido común, haber expuesto y justipreciado el valor de la inteligencia en el ejercicio connatural de su actividad, defendiendo, precisando y corrigiendo los enunciados corrientes de sus principios especulativos o referentes al conocimiento y prácticos o referentes, como normas suyas, al obrar moral y quehacer operativo en las cosas exteriores. Haber dicho todo aquello, que después de leído en él, nos parece que cualquiera de nosotros lo hubiera dicho, por lo obvio y natural que lo encontramos. Balmes ha hecho ver de una*

manera patente que filosofía y sensatez, lejos de oponerse, se incluyen la segunda en la primera, de modo que si cabe sensatez sin filosofía, saber ingenio sin científico, no cabe saber filosófico sin sensatez y, por ende, está muy lejos de ser condición para ser un buen filósofo renunciar primero a ser un hombre cuerdo.

Por boca de Balmes habla la inteligencia humana, la que habla en todos los hombres, incluso en los malos filósofos cuando piensan y obran sin pensar con su filosofía. Y haber escuchado y transcrito esa voz con fidelidad y haberle dado su resonancia en la limpidez de su exposición y haber acreditado su valor fundamentándola filosóficamente, tal es el mérito de la empresa balmesiana. La humanidad entera, comprendiendo en ella cada uno de sus miembros cuando piensa sin deformación previa, se ve expresado, comprendido, precisado y justificado en su propio pensamiento en cada página de "El Criterio".

Tanto en sus obras rigurosamente filosóficas —tales como la Filosofía Elemental y Filosofía Fundamental— donde lo hace con mayor extensión, profundidad y rigor científicos, como principalmente en *El Criterio*, Balmes se muestra el filósofo penetrante y ecuánime a la vez, cauto en dejarse fascinar por ideas o sistemas brillantes, pero desarticulados y opuestos a la realidad, y firme y seguro en asentar una concepción integral y exacta de la vida, una filosofía de acuerdo con las exigencias más profundas de nuestro espíritu y formuladas en los juicios connaturales de la inteligencia frente a la realidad de las cosas y de la vida y que llamamos sentido común, y que todo hombre cuerdo aceptaría sin dudar de su valor.

2. — El sentido común no es otra cosa que nuestra inteligencia elaborando sus juicios frente a la evidencia de las cosas. Es el fruto del uso connatural de nuestro intelecto ante las exigencias objetivas tanto del ser como del deber-ser, vale decir, tanto en su obra de contemplación de la verdad, como de la formulación de normas de conducta moral o del quehacer práctico.

El sentido común o la inteligencia en el ejercicio connatural de su función ve claro y aprehende bien el núcleo central de tales evidencias objetivas. Sin embargo, carece por sí mismo de validez científica, pues su obra es anterior a toda reflexión crítica sobre su valor. Esto hace que el sentido común sea por sí mismo incapaz de defender su propio valor, de precisar su alcance e impedir sus fáciles errores tan pronto como sale de ese conjunto central de evidencias inmediatas.

Obra de la Filosofía es valorar en su preciso alcance la obra del sentido común, determinar sus límites y purificarlo de sus propios errores. El sentido común, fundamentado en su valor, precisado en su alcance y munido con-

*tra sus fáciles extravíos por la crítica reflexiva, vale así transformado y convertido en la Filosofía.*

*En verdad, la Filosofía no consiste en renunciar al sentido común, como cuerdamente nos lo recuerda Balmes, sino en buscar la verdad. Y si es cierto que la verdad en la Filosofía no depende del sentido común, también es cierto que la verdadera Filosofía justifica y precisa el valor ontológico del conocimiento intelectual y con ello justifica al sentido común, liberándolo de sus propios defectos. Lo cual tampoco quiere decir que la filosofía consista sólo en eso: en hacer pasar a saber científico el saber ingenuo de nuestra inteligencia. Su órbita objetiva es inmensamente más amplia que la del sentido común, y la filosofía tiene problemas exclusivamente suyos, que trascienden totalmente la incumbencia de aquél.*

3. — *Tal la Filosofía de Sto. Tomás, y tal también la Filosofía que expresamente pretende elaborar Balmes en todas sus obras y que admirable y sencillamente sintetiza en su capolaboro de sensatez filosófica que es El Criterio. Toda persona, que no haya sido deformada previamente por los prejuicios en el ejercicio connatural de su vida intelectual, encontrará la filosofía de Balmes —condensada en El Criterio— como razonable y verdadera, y hallará en ella la justificación de sus más profundas convicciones naturales, purificadas de sus desvíos y defectos, a los que renunciará sin violencia, porque los aprehenderá fácilmente en toda su sin-razón intrínseca y en su causa originaria. Después de leída la obra de Balmes, una persona sensata está en posesión filosófica o crítica de la verdad, que ya ingenuamente poseía o barruntaba al menos con su sentido común.*

*El valor de tan importante empresa de Balmes se aquilata aún más, si atendemos a la forma clara y ordenada, sencilla y didáctica con que el filósofo de Vich conduce hasta el fin el macizo desarrollo de su pensamiento. cuya lectura por eso se hace agradable y fácil y mantiene y acrecienta de un modo constante el interés, aún en temas de sí abstrusos. La densidad y riqueza de la concepción se diluye en la amplitud de un límpido desarrollo y en la fluidez de un terso y conciso estilo. Con razón Menéndez y Pelayo ha señalado a Balmes como uno de los mejores escritores españoles de su tiempo, que ha sabido unir a la profundidad de su pensamiento la sobriedad, elegancia y pureza de su estilo. Para la mejor exposición de su filosofía, Balmes no desdeña el ejemplo cotidiano, la imagen casera, ni tiene a menos la creación de tipos idealizados, en que dar realizado cuerpo a una idea. ¿Qué lector de El Criterio olvidará a Eugenio o Marcelino, personajes en cuya historia, relatada con vivo interés y lujo de detalles, se encarna la inteligencia obnubilada por la sensibilidad o pasiones del corazón?*

4. — *A fin de poder realizar tal empresa, nuestro filósofo ha tratado de exponer y resolver de una manera metódica, fácil y ordenada todos los pro-*

blemas fundamentales de la filosofía y de la religión, todo cuanto interesa y le es necesario al hombre para pensar y obrar bien, en una palabra, ha procurado darle una visión total y exacta del mundo y de la vida, y munirlo contra todos los sofismas del conocimiento, los engaños del corazón y las falacias de los demás, y dotarlo de las normas y móviles más nobles para el ordenamiento moral de su conducta y hasta de su actuación social y económica y de su quehacer práctico. Los problemas básicos de la gnoseología: de la verdad y certeza de nuestros conocimientos —donde a la clásica clasificación de la certeza en metafísica, física y moral, añade la de sentido común— de la metafísica sobre las esencias y los posibles y sobre la existencia, de la historia, de sus problemas y de su filosofía, de la religión —a propósito de la cual esboza todo un tratado de apologética, una fundamentación de la verdad de la Religión Católica— de psicología con profundas aplicaciones prácticas para conocernos a nosotros mismos, con atinadas observaciones sobre la influencias del corazón y la sensibilidad en la vida intelectual, de pedagogía y discernimiento de vocaciones, y de moral: todo está tratado concisa y a la vez medulosamente en la obra de Balmes. La amplia erudición y el profundo saber de Balmes, esparcido en sus múltiples obras, está decantado y ordenado en este verdadero vademecum del sentido común, en este código del bien pensar y vivir de El Criterio.

La exposición sencilla y fácil oculta la profundidad y complejidad del pensamiento de Balmes. A fuerza de dividir las cuestiones complejas y analizar cada una de ellas con penetración y objetividad, Balmes va solucionando los problemas de mayor trascendencia para el recto pensar y vivir. La claridad y la facilidad de su solución son el fruto sazonado de una visión cabal de la misma desde lo más hondo de tan intrincados problemas. Sólo que el ingenio de Balmes ha sabido poner al alcance de todos estas verdades, que si, por una parte, poseen raíces muy hondas, son necesarias, por otra, a todo el mundo para su bien pensar y obrar. Sabe él buscar el modo de hacer fácil lo difícil y no como ciertos filósofos que tienen el desacierto de complicar —siquiera en el léxico— las cuestiones más sencillas.

5. — Sin llegar desde luego a la altura límpida de los supremos principios, desde cuya transparencia solventa siempre Sto. Tomás todos los problemas aún los más complejos y concretos, con una sorprendente sencillez y concisión, que suele engañar a los incautos, pero que ciertamente pone al alcance de todos la verdad, al menos hasta cierto grado, también Balmes logra hacer accesible la filosofía en sus puntos fundamentales y necesarios para la organización de una concepción cabal y cristiana de la vida; y del mismo modo, y salvadas siempre las distancias, que el sabio retorna una y otra vez a Sto. Tomás y bajo aquella superficie tersa y clara de su expresión y a medida que desciende más y más en su profundidad va descubrien-

do un venero inagotable de doctrina y una trabazón y armonía admirables, que escapa al común de los lectores; así sucede también un poco con Balmes. Lo leímos de jóvenes. Su claridad y su fuerza nos entusiasmaron, nos hacían ver con facilidad los problemas y sus soluciones a la par que nos deleitaba con la fluidez de su estilo. Al retornar hoy a Balmes, después de muchas lecturas de filosofía difíciles de descifrar en su exposición misma y de comprender en su más profundo significado, comprendemos mejor toda la significación del pensamiento balmesiano, el sentido hondo de ciertos pasajes que entonces apenas vislumbrábamos, ocultos tras la tersa superficie de un desarrollo aparentemente simple. Porque del mismo modo que Sto. Tomás había leído y meditado a los filósofos griegos y a los de su tiempo, a los Santos Padres y a la Sda. Escritura, y había llegado de este modo a elaborar una síntesis orgánica de la Sabiduría cristiana, de Filosofía y Teología íntima y vitalmente unidas, así también Balmes, en la brevedad de sus años intensamente vividos, había llegado a adueñarse de una amplia cultura y sobre todo había desarrollado la penetración de su mirada intelectual en el pensamiento, en la vida y en los problemas de su tiempo, que procuró resolver en sus obras. No quiero sino mencionar su monumental y acaso su mejor obra: "El Protestantismo comparado con el Catolicismo", donde con gran acopio de conocimientos históricos y de doctrina supo elaborar en escaso tiempo una contundente y macisa respuesta a la falsa acusación de Guizot, quien atribuía al Protestantismo contra el Catolicismo el haber contribuido a la cultura y a la civilización. Tal vez en vida de Balmes este libro no alcanzó la resonancia de la afirmación de su contrincante. Hoy nadie recuerda la acusación de Guizot y si lo hace es para ver a la luz de los últimos acontecimientos la sinrazón del ministro francés y la clarividencia del sacerdote español. En cambio y pese a lo circunstancial del motivo que la provocó, la respuesta de Balmes posee la perennidad de las obras de doctrina y se sigue leyendo con creciente interés.

Porque hasta en esto Balmes se asemeja a Sto. Tomás. La obra del Doctor Angélico a poco de su muerte fué olvidada cuando no mal comprendida y hasta deformada. Aquel manantial de agua pura parece ser la reserva espiritual, que la Providencia guardaba, casi intacta y sin uso, para nuestra Edad, para curar la inteligencia actual de tantos errores y desvíos a que la ha conducido la filosofía moderna. También Balmes, que en su breve vida aparece y desaparece en el cielo espiritual de España en la primera mitad del siglo pasado, y que comprendió con clarividencia y atacó con vigor los funestos errores de su época en el campo filosófico, religioso, social y político y que con su brillante contemporáneo, Donoso Cortés, tuvo la conciencia clara de la gravedad del error del liberalismo y el valor de denunciarlo ante el mundo en una época en que éste era la filosofía de los salones

y de la gente culta y que no había desarrollado aún en toda su virulencia sus funestas y suicidas consecuencias, y a la vez supo dar solución doctrinaria positiva a los problemas de su tiempo, tampoco fué apreciado en todo su auténtico valor y pronto olvidado casi por completo, fuera de los centros eclesiásticos. Su síntesis doctrinaria, sobre todo en lo que a la defensa del sentido común hace, constituye una reserva espiritual para defender y munir a la inteligencia contemporánea contra los extravíos y falacias de una filosofía cada vez más ruinosa, más absurda y, valga la paradoja, más alejada de la filosofía.

6. — Por la época en que nació —anterior al renacimiento tomista— no conoció en toda su profundidad ni valoró en toda su significación y perenne actualidad la síntesis tomista. Conoció y apreció a Sto. Tomás, eso sí, cuya doctrina sigue en las principales cuestiones. Pero creyó que había que modificarla en algunos puntos y completarla con los aportes de otras filosofías. Fué el tributo a su época. Consciente o inconscientemente Balmes adopta en algunos puntos posiciones modernas o personales enteramente inaceptable para un tomista que conoce bien el espíritu de esa filosofía. Ningún tomista, por ejemplo, podrá aceptar sin más ni más su fundamentación del problema crítico en el sentido común, como lo hace Balmes; por lo menos tendrá que purificar y trasvasar los conceptos balmesianos a conceptos más exactos y firmes; y mucho menos podrá aceptar la noción de conocimiento, que desde Descartes a Kant y desde Kant a nuestros días pesa sobre la filosofía moderna, que lo concibe como una imagen y no como identidad intencional y penetración en la realidad misma trascendente del objeto, que aflora a cada paso en nuestro filósofo. No comprendió Balmes toda la vitalidad del tomismo y, por eso, no creyó que era suficiente "repensarlo" —para sacar una idea exacta de Mercier— renovándolo por sus propios principios y dirigiéndolo a los nuevos y agudizados problemas de la filosofía contemporánea, incorporando todos los auténticos aportes de la filosofía y ciencia modernas, pero tamizados a través de su luz propia y asumidos en la unidad vital de su síntesis orgánica, perenne como la verdad que la nutre y en la que se cimenta.

7. — Sin embargo, estos y otros puntos vulnerables y superados de la síntesis balmesiana —sobre todo en la parte más especulativa y filosófica— hay que atribuirlos más a la época en que él escribe que al propio Balmes, quien en la oscura noche en que le toca actuar y huérfano de las luces de la escolástica que con él recién comienza a renacer, con sólo el vigor de su ingenio busca rehacer una síntesis filosófica perdida, para oponerla a la filosofía de su época y solucionar sus problemas. El espíritu y el gigantesco esfuerzo de Balmes por dar una solución cabal a todos los problemas filosóficos de su tiempo en una reconstruida síntesis filosófica, que no me atrevería llamar escolástica del todo, es lo que vale y lo que queda como su mejor



*herencia, junto con la defensa y organización del sentido común, y de una cosmovisión filosófico-cristiana de la vida para bien pensar y bien actuar en ella.*

*Pero aún por encima de sus grandes y definitivas contribuciones filosóficas, por encima del espíritu y esfuerzo que anima a su vibrante síntesis doctrinal —si bien débil y superada en algunos puntos, sobre todo en los que pagó tributo a su época— siempre profunda y casi siempre también conforme a la verdad, se yergue y se mantiene y se afianza más y más a través de los años, el Balmes de El Criterio, el Balmes del sentido común, el Balmes que a todas las desviaciones y errores de la filosofía contemporánea y de la concepción moderna del hombre y de la vida, opone con sensatez y serenidad y fundamenta con profundidad y solidez la filosofía del sentido común, que defiende y prueba el valor de nuestra inteligencia en el connatural ejercicio de su actividad, y la del hombre y de la vida que se forja a la luz de la verdad recibida por el camino de la evidencia y por el de la Revelación cristiana.*

LA DIRECCIÓN.

## LA EXPLICACION FUNDAMENTAL DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Desde la aurora de la filosofía los pensadores griegos se enfrentaron con el problema del conocimiento. El conocimiento bajo todos sus aspectos, es una manifestación de vida, de actividad *inmanente*, que sin embargo es *objetiva*. Inmanente, pues nada está fuera del ser en actividad cognoscitiva, es idénticamente ese ser en el acto de conocer; con todo alcanza realidades que se hallan fuera del ser cognoscente. Se llega consiguientemente a preguntar cómo ese ser, que conoce hallarse a la vez dentro y fuera de sí mismo, cómo es capaz de alcanzar realidades "externas" a él por medio de una actividad plenamente "interna", es decir inmanente. Los filósofos no han cesado de escudriñar este problema a través de la historia y es a él a quien ha traicionado la fórmula moderna: un más allá del pensamiento no puede ser pensado.

La dificultad crece desde el momento que se subraya la naturaleza *espiritual* de las operaciones de la inteligencia, pues es un hecho que el trabajo intelectual se alimenta notablemente con los datos de la experiencia *sensible*. Pero, ¿cómo conciliar esta influencia de la materia sobre la inteligencia y la autonomía propia del espíritu? Para solucionar dificultades de esta clase los escolásticos concibieron la teoría de la "especie" y la del "entendimiento agente", por medio de las cuales pretenden explicar a la vez la inmanencia y la objetividad del conocimiento humano, de su carácter autónomo y personal y de su unión con los datos de la experiencia.

Sin embargo, el examen debe ser llevado más adelante, más allá de las fronteras de la psicología propiamente dicha. En efecto, por su misma naturaleza, toda actividad intelectual tiende a captar y afirmar "lo que es": su objeto formal, el punto de vista al cual se halla indisolublemente ligada, es el *ser*. Pero el ser, tomado exactamente en el mismo sentido, es el objeto formal de la metafísica o filosofía fundamental, tal cual la definió muy bien Aristóteles. La inteligencia es la *facultad del ser* (*facultad entis*) y la meta-

física es la *filosofía del ser* (*philosophia entis*). A partir de este punto, ¿quién no ve que la explicación última de lo que constituye propiamente la actividad del espíritu no se puede hallar más que en la metafísica?

1. — Aristóteles, el primero, aclara completamente que la idea de ser no es un género, puesto que ninguna determinación puede serle añadida del exterior y que, por lo tanto, la extensión de esta idea es ilimitada. Los escolásticos volvieron a tomar estos puntos y repitieron porfiadamente que la idea de ser es "trascendental"; a menudo lo hicieron sin la intención de dudar del poder inverosímil que atribuían al espíritu humano. Por el contrario, un buen número de filósofos contemporáneos, siguiendo las *Críticas* de Kant, se complacen en marcar los límites del conocimiento humano hasta el extremo de exagerar la impotencia de la razón. Esto no quiere decir que los escolásticos conciben el saber del hombre infinitamente perfecto. ¿No se les ha reprochado el rebajar el mérito del pensamiento filosófico y de la ciencia, de fundamentar sus convicciones personales en una fe sobrenatural y, para decirlo todo, de someter la razón al imperio del dogma? Sin duda, de un modo genérico, esta acusación lleva a lo falso. En todo caso, queda en pie que los escolásticos no pretenden negar la imperfección de nuestros medios de conocimiento. Todavía sería necesario explicar cómo se puede conciliar esta imperfección con el carácter trascendental del objeto formal de la inteligencia.

Una idea trascendental, en el sentido escolástico del término, es la que puede atribuirse formalmente a cualquier sujeto sin excepción, considerado bajo no importa qué aspecto. Puesto que nada deja escapar, ella lo tiene todo. Aristóteles omitió el decir cómo una idea que lo contiene todo podría aún *desarrollarse*; se limita tan sólo a notificar que ninguna determinación le puede venir desde afuera. Sto. Tomás completa estos puntos: si no es desde el exterior es entonces desde el interior de donde debe proceder la evolución de la idea trascendental. Y, en efecto, la idea de ser no es perfecta, ella no puede saciar nuestra sed de conocimiento, su imperfección mueve también a buscar nuevas luces, a perfeccionar nuestros conocimientos. Sin duda este progreso no consiste en acumular nuevos contenidos de conocimiento que serían extraños al contenido de la idea de ser, pues ello sería progresar en la nada, absolutamente, no progresar. Por el contrario, la evolución del conocimiento debe consistir en una explicitación de la idea de ser, en una modificación interna de esta misma idea: es decir: "modos de ser" que no se conocían más que implícitamente se presentan sucesivamente al espíritu de una manera expresamente definida. "Ens non potest esse genus. Secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum *exprimunt ipsius modum*,

qui nomine ipsius entis non exprimitur" (1). Si por lo tanto la idea de ser contiene toda cosa, esto no sucede más que de una manera indeterminada, oscura, sin que los modos propios de los diferentes seres sean presentados de un modo distinto; por consiguiente, todo se encuentra allí confundido en la no-distinción. "Continet omnia indistincte", y ello es seguramente una gran imperfección de la idea de ser, pero no es menos verdadero que todo se encuentra en ella y nada puede faltar, "continet actu omnia", lo cual constituye una perfección insigne. La idea de ser es por lo tanto plenamente envolvente, primera y última, y está siempre presente puesto que es precisamente el objeto formal de toda intelección. Cualquier concepto, cualquier juicio en ella se funda y se resuelve: el conocimiento de la materia y del espíritu, el de lo necesario y lo contingente, de lo presente y pasado y futuro, del hecho y de la ley, del dato actual y del posible, de lo finito y de lo infinito, brevemente, cualquier conocimiento jamás es otra cosa que intelección de ser, so pena de desembocar en la nada y de resolverse en una nada de conocimiento. Así por consiguiente la amplitud de la idea de ser, es decir, la del aspecto propio del conocimiento intelectual, no tiene límites, se extiende hasta el infinito. Por lo cual sucede que, para explicar la actividad intelectual, es preciso establecer la significación del ser tomado en su unidad trascendental, y también el sentido de las relaciones que los modos del ser tienen con él.

2. — En el sentido propio de la palabra, *ser* significa *existir*, encontrarse en la realidad, *Dasein*. Desde que se suscita, la actividad intelectual capta lo real de doble modo: *percibe que él es lo que es*, su existencia y su naturaleza. Suponiendo que la existencia de una cosa se halla establecida definitivamente, la naturaleza de la misma, sin embargo, no es conocida con nitidez: esta naturaleza puede quedar en la sombra sin revelarse más que progresivamente y de un modo imperfecto. Sin duda, la existencia concierne a la naturaleza de lo que existe, de todo lo que existe y de ninguna otra cosa. Sin embargo, no es afirmando esta existencia, cómo descubro la naturaleza de la realidad y, por otra parte, definiendo con una precisión creciente lo que existe, ni disminuyo ni aumento la fuerza de la afirmación inicial concerniente al hecho de que existe algo. Tampoco es en el análisis de la naturaleza de las cosas que se revela el sentido original de la existencia misma. Es por lo tanto un hecho que esta verdad escapa a la vista de un buen número de filósofos de todos los tiempos que pretenden reducir la metafísica a una filosofía de las esencias abstractas, así como es todavía un hecho

---

(1) "El ser no puede ser un género. Se dice que algunas cosas se le añaden en cuanto *expresan* un modo del mismo que por el de éste no es expresado". Sto. Tomás, *De Veritate*, q. I, art. 1.

que los existencialistas pretenden vanamente descubrir el sentido de la existencia como tal, acercándose todo lo posible a la esencia concreta de lo que existe y especialmente del existente humano: en uno y otro caso ellos se encuentran enmurallados en un "esencialismo" que de suyo debe ignorar la existencia propiamente dicha. Es un error fundamental olvidar que la afirmación de la existencia es la primera, en el sentido que es irreductible a cualquier otra y que no se la puede conocer más que considerándola en sí misma, directamente.

Una característica de la existencia es el imponerse de un modo absoluto. Desde el momento en que despierta la conciencia y mientras este estado perdura, el hecho de la existencia se revela a mí; tener conciencia es tenerla de sí mismo, es decir, no representarse la existencia, hacerse de ella una imagen o un concepto, sino "sentirse" vivir, obrar, "existir". Yo tengo conciencia de estar, existir en un mundo de cosas que me rodea; cualquiera sea la naturaleza de mi persona y la de este mundo que se me aparece, indudablemente yo existo. El hecho es innegable y está comprobado: pues es un hecho "vivido", en el cual el que toma conciencia y aquello de lo cual él toma conciencia se identifican realmente; soy yo quien existe y es precisamente este "existente" el que es "consciente" de su propia existencia. Mi existencia no es, por consiguiente, refutable, su afirmación no admite la contradicción. Y esta comprobación se me presenta al punto como definitiva, irrevocable; jamás en hipótesis alguna se hallará fundamento para pretender que en este momento, en el que me siento existir, no existo; jamás, y aunque ello sucediera, no habría lugar para volver a esta afirmación de existencia; se trata de una afirmación categórica, incondicional, absoluta. Es una cualidad de la misma existencia, la que se expresa en esta afirmación categórica: en efecto, ésta se establece en el interior de una actividad de conciencia, que es idénticamente el "existente" en tanto que se capta a sí mismo como existente. Por consiguiente, es precisamente la solidez propia de la existencia la que se afirma categóricamente en la conciencia, es decir, en la existencia consciente.

Pero la conciencia de sí no es más que un elemento de una estructura activa más amplia. El hombre no tiene dos conocimientos, uno sensible y otro intelectual; no tiene más que uno, que es sensitivo-intelectual, cuyos dos aspectos, sensitivo e intelectual, se encuentran, en esta vida, indisolublemente unidos. Sólo en razón de este elemento sensible, semejante conocimiento está dirigido al exterior; del mismo modo que, en razón del elemento intelectual, está él completamente penetrado de conciencia y de aprehensión del ser. El contacto físico y sensible con las cosas del exterior se realiza por consiguiente a la luz de la conciencia que lo anima y lo esclarece, y esta conciencia no se ilumina sino en el interior de una actividad que incluye la intervención de los sentidos.

Ahora bien, exactamente como la conciencia, las cosas del mundo exterior se manifiestan como el "estando allí", como existiendo, de un modo o de otro, y su existencia, por más efímera que pueda ser, no puede, como tal, negarse: *quod factum est factum est et infectum fieri nequit*. Lo que se graba en el ser, se halla grabado en él con caracteres indelebles y nadie podrá jamás borrarlo del mismo.

Así pues, todo hecho real existe además para dar lugar a una afirmación absolutamente definitiva. Toda existencia, cualquiera que sea, ofrece un mismo carácter de solidez inquebrantable.

Ya que todo existente posee, como tal, una solidez a toda prueba siempre y en todo lugar será preciso plegarse al hecho de su existencia y nadie podrá jamás sustraerse a la ley de su presencia en el ser; esta ley se extiende a todo, el valor del ser se impone universalmente. Ahora bien, este valor se encuentra en todo lo que existe; todo existente posee esta misma solidez de ser. El mismo valor involucra pues todas las cosas en su unicidad; su amplitud no tiene límites, su existencia es trascendental <sup>(2)</sup>.

Puede decirse que la aprehensión del valor del ser es una "experiencia". Sin embargo, para evitar cualquier malentendido, no es superfluo notar que la palabra "experiencia" puede entenderse en más de un sentido. Por lo general, el objeto de experiencia es considerado como un "dato", un simple "hecho". Por ejemplo, "sucede" que tales fenómenos se observan en la naturaleza y que tales decisiones sean tomadas por los hombres, etc.. Yo puedo limitarme a notar estos sucesos, estos acontecimientos, sin comprender cómo y por qué "deben" producirse. Si llego a observar una regularidad en la sucesión de los datos, puedo formularla, pero esta regla, esta "ley", establecida por métodos de inducción, será meramente "empírica", es decir, que ella misma no constituirá más que un hecho. En este sentido se la llamará un hecho "contingente": no quiere decir esto que yo tenga derecho ya a declarar que es "contingente" en sí misma, que hubiera podido no producirse (esta contingencia ontológica necesitará ser probada) sino que su necesi-

---

(2) Para Santo Tomás, el *esse* es un acto, una perfección, un valor. El habla de "virtus essendi", "potestas essendi", "posse essendi" (*C. Gent.*, l. I, c. 28. Cfr. *De div. nomin.*, c 5, lect. 1). Hay quienes no ven en el ser sino el más pobre e ínfimo contenido del pensamiento, es decir, el residuo que queda después de la eliminación de todas las perfecciones, tales como la vida, la inteligencia, etc., por medio de los diferentes procesos de abstracción. No es ésta la opinión de Santo Tomás: lejos de ser "quod est imperfectissimum", el *esse* aparece "inter omnia perfectissimum", por lo menos, dice el Doctor Angélico, en el sentido en que yo tomo este término. "*hoc quod dico*" "*esse*"; si se emplea la palabra tal como yo lo hice, prosigue, "*hoc quod dico*" "*esse*" es actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum"; si se relaciona este sentido a la palabra *esse*, repite por tercera vez en la misma frase, "*nec intelligendum est quod ei quod dico*" "*esse*" aliquid addatur quod sit eo formalius". *De potentia*, q. 7, a. 2, obj. 2 et ad. 2.

dad, si hay necesidad, no se me presenta. En otros términos, yo tampoco puedo definir la esencia profunda de las cosas, la ley interna de su desarrollo, estoy limitado a contentarme con la observación empírica de los datos y, ocasionalmente, con el orden de sus repeticiones. Es sobre esta base que se construyen las ciencias de la naturaleza y los estudios de historia.

A semejante experiencia empírica, o científica, puede oponerse la experiencia metafísica indicada antes. Aquella es una aprehensión concreta y vivida de la ley absoluta, de la necesidad ineludible que rige todo hecho de comprobación; es la aprehensión directa del valor de ser, que fundamenta toda realidad y que asegura su cohesión y su sentido. El valor de ser que encarna la realidad existente se manifiesta como un valor que nada puede poner en peligro, que se impone sin condición. Por lo tanto, ninguna afirmación puede oponérsele ni descartársele, so pena de flaquear en su consistencia y de cesar de ser una afirmación: toda afirmación se reduce a la afirmación de ser; ésta es única, contiene todas las cosas, sin excepción.

La aprehensión del valor del ser asegura, por consiguiente, un fundamento estable a la metafísica tomada en el sentido de un estudio filosófico de la totalidad de las cosas. Ella alcanza el valor fundamental en el cual todas las cosas deben coincidir. Por allí mismo ella provee el punto de vista absolutamente universal, el objeto formal que requiere la metafísica.

El punto de vista del ser se sitúa más allá de toda relación; y por eso hace captar la relación como tal, traspasa toda oposición de términos y permite comprender a éstos como término opuestos. El objeto formal de la inteligencia, como el de la metafísica, no es, pues, subjetivo u objetivo, no está limitado al yo ni al no-yo; trasciende estas oposiciones, puesto que incluye todo por razón de su extensión trascendental. Además no los envuelve desde el exterior, pues hasta en su fondo más individual todas las cosas son el ser: "esse est magis intimum cuilibet rei, quam ea per quae esse determinatur" (3); por consiguiente, toda la realidad se halla radicalmente penetrada por el valor absoluto del ser y en este valor todas las cosas se hallan fundamentalmente unificadas.

3. — Propiamente hablando, la intelección del valor de ser no se realiza por un concepto "abstracto", pues ningún aspecto de cosa alguna es extraña al ser: siempre y en todas partes al atributo *ser* se aplica en el sentido propio y formal. Por la demás, lo concreto es lo que existe, lo individual como tal es ser. En su extensión trascendental la aprehensión del ser sintetiza, por consiguiente, absolutamente todo lo real, nada deja escapar, en ningún sentido. Sin duda, esta aprehensión es oscura, pero es total: "omnia, etsi indistincte, continent".

---

(3) STO. TOMÁS, II *Sentent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, solut.

Ni obsta que haya muchos seres. Su unidad fundamental no destruye su multiplicidad. Podríamos demostrar, entre otras cosas, —pero no es este el lugar de extendernos en ello— que hay hombres y que cada uno de ellos es una persona, responsable de sus actos, puesto que él mismo es su fuente: cada hombre es libre, dotado de actividad autónoma, pero si obra por sí mismo, es necesario que exista en sí mismo, que sea “un” ser, una realidad subsistente.

De pronto se presenta el problema metafísico fundamental: cómo la realidad que se encuentra radicalmente unida en un solo valor de ser puede incluir seres autónomos, independientes los unos de los otros en su obrar personal, en su realidad activa, en una palabra, en su realidad.

Nosotros no vamos a examinar este problema bajo todos sus aspectos, ni a justificar la solución que exige. Esta consiste en admitir la existencia de un Dios creador, cuyo acto absoluto, único y eterno produce totalmente todos los seres particulares; por eso mismo El los mantiene todos unidos en un solo orden de creación y les da una solidez inquebrantable. En este estudio no trataremos acerca del problema metafísico más que con el fin de descubrir el fundamento ontológico de nuestro conocimiento.

4. — Los datos que hemos reunido hasta aquí se expresan mejor con términos de “participación”: *la realidad consiste en un conjunto de seres que participan todos del mismo valor de ser* y que forman, por consiguiente, *necesariamente un solo orden real*.

Los diferentes seres participan todos del mismo valor de ser. Esto quiere decir, en primer lugar, que cada uno de ellos, sin excepción, manifiesta una misma firmeza de ser, dando lugar a una afirmación inquebrantable. (como se ha explicado más arriba); en segundo lugar, que ellos difieren los unos de los otros y que desde entonces encarna cada uno el valor de ser de un modo propio, según un modo individual, incomunicable.

Este último punto reclama cierta precisión. Este ser no es aquél; lo que es el uno, no lo es el otro. Cada uno posee su propia esencia, es decir, lo que es en sí mismo y en razón de lo cual se distingue de cualquier otro. Bien entendido, en una cosa real, el ser y la determinación esencial no se hallan yuxtapuestas. Pues esta determinación no tendría ningún sentido sin el valor del ser que la penetra, y asimismo sólo dentro de los límites de la determinación esencial se manifiesta el valor del ser <sup>(4)</sup>: “Lo que “una cosa es, es lo mismo que existe, y esta “existencia” no se produce sino según el modo que caracteriza la individualidad de la cosa.

Por consiguiente, la *esencia* se reduce a un “modo de ser”, modo que es

---

(4) El “ser” en todo este pasaje, está tomado como distinto de “esencia”, y como equivalente a “existencia”. (Nota de la Redacción).



completamente relativo al ser, que no es más que *relación al ser*, y por lo cual, toda la realidad consiste en esta referencia al valor absoluto; y de un modo semejante, el ser de la cosa en cuestión se halla plenamente impregnado de su modo propio, está "modificado" en su realidad total, es completamente relativo a esa esencia, nada es fuera de su *relación a la esencia*: esencia y ser son correlativos, forman una estructura fuera de la cual no tienen el menor sentido, ni la menor realidad. En la modificación que afecta al ser de la cosa, el valor *absoluto*, característico de este ser, en nada se pierde; por el contrario, precisamente en "lo que" se afirman. Y por otra parte, si es verdad que los diferentes modos de ser dependen de un valor absolutamente definitivo del ser que los embebe, sin embargo no cesan de distinguirse y de oponerse los unos a los otros ni pierden en ello su *relatividad*.

Como los diversos seres conservan su oposición relativa en base del único valor de ser que les confiere una consistencia absoluta, son exteriores los unos con referencia a los demás: lo que es uno no puede el otro incluirlo en sí, la individualidad de cada uno sigue siendo incomunicable. He ahí por qué se los declara seres "finitos", seres "imperfectos": cada uno es elemento de un conjunto, a saber, del "orden de los seres"; ninguno envuelve todo el dominio de la realidad ni posee en sentido propio la perfección total de esta realidad.

Se concluiría sin razón que el ser finito, que, por definición y en este sentido preciso, es imperfecto, es, por su misma esencia, una realidad "mala". Pues semejante imperfección no implica ningún "desorden", ni por consiguiente, "mal" alguno. Por el contrario, en conformidad con la ley del ser el ser finito se halla incluido en un "orden de seres finitos", en el cual se distingue necesariamente de los demás. Si, pues, un ser es declarado finito, se quiere decir que posee el valor de ser según un modo *individual* que supone de suyo otros modos, igualmente concebibles y posibles. Estos otros modos son tan incomunicables como aquél que posee él mismo: de ningún modo le "faltan", y no se vé en qué sentido podría él perfeccionarse englobándolos en su propia realidad. Por ejemplo, tal hombre particular tiene su personalidad; no el modo de ser del caballo, ni del mono, y nadie soñará con la pretensión de que éstos últimos modos le "hacen falta", y que durante el tiempo que se halle "privado" de ellos le faltará algo a su perfección. No se puede ser uno mismo más que dejando de ser otro, y nadie puede desear convertirse en otro para hallar en ello una perfección mayor, pues de ser así, renunciaría a sí mismo y a su propia perfección <sup>(5)</sup>.

---

(5) "Narra Montesquieu en su *Historia Verdadera* que un genio propuso cierto día a un rústico convertirse a voluntad ya en este rey, ya en ese rico propietario, ya en aquel opulento mercader cuya felicidad había él enviado tan a menudo. El rústico dudó y finalmente no pudo resolverse a cambio alguno; quedó en su piel.

De todo lo cual debe concluirse que la esencia tiene un significado positivo: es el *modo de ser*, a saber, el modo *individual* según el cual una realidad posee el valor de ser. Este significado positivo indica *relación* y, por consiguiente, también *negación*: un modo individual supone otros modos individuales de los cuales se distingue, que no los incluye y que son para él un más allá, con respecto a los cuales está por consiguiente *limitado*; estos otros modos individuales tienen semejanza con el mismo valor del ser y juntamente constituyen un mismo *orden*, es decir, que su "alteridad" implica una semejanza. Y como todo ser particular es *ser en todo* aquello que lo constituye, e *individual en todo* lo que contiene, por su realidad *total* pertenece al *orden* de los seres y por *todo* lo que es se *distingue* de los demás y se *relaciona* con ellos. Por consiguiente, es precisamente porque la esencia es la razón real de la individualidad, que ella es también la razón de finitud y, consiguientemente, de la oposición o, más aún, de la diferencia y de la relación. En otros términos, puesto que la esencia es modo particular, por eso es también la razón de su pertenencia al "orden" de los seres.

Un ser particular "aislado" es pues, contradictorio: de suyo, el ser particular pertenece a un *conjunto* de seres existentes, o por lo menos posibles. Su *referencia* a los demás es un rasgo esencial de su naturaleza, no es un complemento accesorio y fortuito, sino una exigencia que dimana de la *individualidad* misma del ser particular. Es necesario concluir que toda explicación fundamental del ser *particular* exige una explicación del *orden* de los seres, en el cual se encuentra necesaria y totalmente ubicado.

5. — Sobre esta base ontológica se desarrolla y se debe explicar el conocimiento. Tal cual lo observamos en nosotros, el conocimiento es un fenómeno de conciencia: el que conoce se siente conocer, sabe que conoce; la captación de sí se encuentra en ello implicada, como en toda actividad plenamente inmanente. La conciencia es el medio, la atmósfera en la cual se desarrolla el conocimiento, es la tela con que está hecho. Para alcanzar todo su desarrollo, un conocimiento debe, pues, incluir una conciencia perfectamente clara, una aprehensión nítida y precisa de sí. Por de pronto, los términos de esta proposición pueden cambiarse: una conciencia nítida y precisa de sí implica un conocimiento plenamente desarrollado que abarca todas las cosas, como vamos a demostrarlo.

La identidad es la ley fundamental del ser, puesto que fuera de él no

---

Todo hombre envidia voluntariamente la suerte del prójimo, concluye Montesquieu, pero nadie aceptaría ser aquél. Y, en efecto, yo envidio la situación del prójimo, si ella se me presenta como un punto de partida, que yo mismo no he de superarla; pero el ser del prójimo cerrado en sí mismo, fijo, separado de mí, no puede ser el objeto de deseo alguno". SIMÓN DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, 1944, París, pág. 93.

hay nada. Lo que es, es para sí mismo una realidad completa. Porque si existen seres distintos entre sí, es a condición de que uno no sea el otro, que cada uno constituya una realidad completa, existente en sí misma. Considerado bajo el aspecto de la actividad, ello significa que cada uno de estos seres es el principio de sus actos: *actiones sunt suppositorum*. La subsistencia de cada realidad se mide por la independencia, por el carácter personal de sus actos. Una subsistencia propiamente tal implica, por consiguiente, la immanencia propiamente tal de sus actos, a saber, la intelección y la libertad, brevemente, la responsabilidad. Para poseerse plenamente, un ser debe obrar por sí mismo, es decir, poseerse verdaderamente, obrar con plena conciencia.

Pero un ser particular que se conoce verdaderamente, debe captarse tal cual es, un ser limitado, miembro del orden de los seres; debe situarse en ese orden, verse en el lugar que ocupa. Lo cual no puede realizarse sin un conocimiento de ese orden. Por lo tanto, la conciencia exacta de sí supone un conocimiento de los demás como otros, como objetos distintos del sujeto: supone un *conocimiento objetivo*.

Ya que el conocimiento es una actividad inmanente, personal, el sujeto mismo es su fuente. El conocimiento objetivo dimana del sujeto como de su principio activo: la intelección de los objetos es el fruto de un entendimiento activo, *intellectus agens*, y no una impresión padecida, pasiva, orgánica. La inmanencia completa no es una propiedad de la materia, es lo propio de la realidad espiritual, del ser completo en sí, de la persona, fuente verdadera y sujeto responsable de su actividad. Por consiguiente es necesario admitir que el ser personal posee en sí, de algún modo, la determinación que constituye las realidades exteriores: volviendo sobre sí, en la actividad consciente, se representa estas realidades, se las hace presentes a sí misma, en esta actividad inmanente. Es preciso así mismo que posea de algún modo toda determinación, *fit quodammodo omnia*, puesto que es todo el orden real que debe hacerse presente para llegar a captarse en el lugar exacto que en realidad le corresponde.

La participación, tal cual la hemos esbozado anteriormente, permite formular el principio de explicación de este hecho, el cual no deja de parecer-nos muy misterioso.

Lo que participa de una perfección no se identifica con ella de un modo absoluto sino solamente relativo, la posee indudablemente pero de una manera individual, completamente distinta de los demás modos individuales, también concebibles. Por lo cual, este modo particular implica de suyo, el pertenecer a un orden de participación, a un conjunto de términos ordenados y, por ende, relación con todos éstos, relatividad.

Toda relación se define por el término hacia el cual mira. Depende de éste de un modo que recuerda en cierta manera la dependencia de un efec-

to respecto a su causa y en ningún caso, pues, puede prescindir de él. Al orientarse hacia su término, la relación se adapta al mismo: y en esta adaptación, ese término se halla anunciado, indicado y como prefijado bajo la forma de punto de mira, "representado intencionalmente". No es, pues, posible captar una relación sin alcanzar en ella el término que importa su naturaleza.

Se ha demostrado anteriormente que todo ser particular, por todo lo que lo constituye, está radicalmente comprendido en el orden universal de los seres; su relatividad irradia en todos los sentidos, relacionándolo a todo lo que tiene valor de ser: es, según la expresión del Leibniz <sup>(6)</sup>, un espejo de toda la realidad. Suponiendo que este ser, por un acto de reflexión perfecta, se conociera plenamente, notará su total relatividad; por ahí mismo, siguiendo estas líneas, alcanzará todas las cosas desde el punto de vista que le es propio, *quodammodo*, de un modo enteramente personal.

La actividad inmanente, —conciencia, aprehensión y posesión de sí—, implica por lo tanto el conocimiento del otro como otro, según la medida de la participación en el ser, es decir, según la medida de relatividad que impregna ontológicamente a todo ser particular y que le une al conjunto de los seres. Y ella no alcanzará su equilibrio y su perfección más que por el conocimiento del principio fundamental, de donde surgen todas las cosas y de donde extraen a la vez el valor y la armonía de su conjunto.

6. — Si es tal la exigencia metafísica, ¿cómo comprender que el hombre, dotado de actividad consciente, no alcance conjuntamente la perfección de su conocimiento? La razón se halla en su naturaleza a la vez material y espiritual.

El análisis de la actividad humana hace descubrir la distinción entre la materia y el espíritu. La *materia* se caracteriza por la extensión, la exterioridad de las partes, la dispersión en el espacio. Su actividad es transitiva, se transmite sucesivamente de un punto espacial a otro y se desarrolla, por consiguiente, en el tiempo. Este carácter espacial y temporal de la actividad material le es esencial. Implica la necesaria dependencia de un momento de esta actividad con relación al momento precedente a lo que sucede en un lugar determinado con relación a los lugares circundantes. Es una manifestación de la "pasividad": un cuerpo ni se mueve ni modifica su movimiento, es decir, no ejerce una actividad sino en la medida según la cual padece la acción de un cuerpo vecino: su actividad se desarrolla en el marco de su pasividad. Aislado, es inerte. Es incapaz de acción, a no ser que reciba del exterior el complemento de fuerza que le falta. La acción material no se pro-

---

(6) *Discurso de Metafísica*, edic. de ENRIQUE LESTIENNE, París, 1929, p. 37.

duce más que dependientemente de una *pasión*, de una acción padecida; un cuerpo no ejerce su actividad sino en unión con otro que obra en él. Los cuerpos obran conjuntamente, forman bloque.

La actividad del hombre incluye también un aspecto *espiritual*: en un sentido, el hombre mantiene la iniciativa sobre sus actos, está dotado de libre voluntad, se determina de un modo autónomo. Esta independencia de la voluntad se apoya en un modo de conocer también personal: formamos conceptos abstractos, razonamos, afirmamos la verdad, tenemos conciencia de nosotros mismos; otras tantas razones para admitir que, por el conocimiento, nos elevamos por encima de las condiciones de espacio y tiempo propias de la materia y que alcanzamos un nivel de actividad situado más allá de la inercia y la pasividad, que se caracteriza por la posesión de sí, la libertad, la autonomía, la conciencia.

Sin embargo, falsamente se creería que estas dos formas de actividad, la de la materia y la del espíritu, se presentan separadamente en el hombre y que se desarrollan la una al lado de la otra. Muy por el contrario, ambas se fundamentan en una sola actividad humana, que es siempre, en todos los instantes de su desarrollo, material y espiritual, transitiva e inmanente, ligada al espacio y autónoma. Sucede así, entre otras cosas, con el conocimiento: nuestras sensaciones son orgánicas, materiales, pero la conciencia que tenemos de ellas es de orden espiritual. Vemos con nuestros ojos y oímos con nuestros oídos, pero al mismo tiempo reconocemos que se nos ha dado algo del "ser", y esto no puede realizarse sino mediante la inteligencia espiritual. Asimismo despertamos a la conciencia y usamos nuestras facultades intelectuales, pero con la condición de utilizar los sentidos y, por ahí, de entrar en contacto con el mundo real en el cual nos encontramos corporalmente.

De esta unión íntima de los elementos orgánicos y espirituales de nuestra actividad se llegará a la conclusión de la unidad substancial del hombre, compuesto de un principio material y de un principio espiritual. Estos principios están unidos entre sí naturalmente, es decir, en virtud de lo que son y no gracias a una circunstancia fortuita o a causa de un lazo accidental. Por consiguiente, en el hombre, el elemento espiritual se define por su relación con el elemento material, y éste último debe concebirse como un principio de determinabilidad que, de por sí, exige el poderse unir al espíritu. Santo Tomás ha insistido mucho en este punto que él considera como fundamental. No duda al afirmar en tesis que el principio material es la razón de la individuación de la naturaleza humana, considerada en todos sus elementos y comprendida en ella el alma espiritual. Lo que equivale a decir que el alma no es un ángel, puesto que no puede definirse, ni existir, sino por su relación de unión, o por lo menos de posible unión, con la materia. Por otra parte, el Doctor Angélico no admite más que una sola forma substancial en el hom-

bre, a saber, el alma espiritual, razón de la corporeidad y de la vida vegetativa y sensible, a la par que de la vida espiritual. Equivale a decir que el cuerpo humano no es un bruto, ya que la vida orgánica y sensible del hombre deben definirse por su relación natural con el espíritu.

A partir de estas posiciones se comprenden ciertos caracteres del conocimiento humano. Este no se desarrolla en el plano intelectual sino en conexión con la actividad de los sentidos: los dos aspectos, sensible e intelectual, son correlativos, forman una "estructura" natural. Por eso, este conocimiento, considerado en sus elementos sensibles, es consciente y penetrado de intelección; y, considerado en sus elementos intelectuales, se apoya en una aprehensión empírica constante del mundo material y se desarrolla en el tiempo.

Por consiguiente, es imposible que el conocimiento humano sea completamente perfecto, que consista en una conciencia de sí clara y en una aprehensión nítida y precisa de todo el orden de los seres. En efecto, siendo la materia un elemento esencial de la estructura del acto de conocer, este acto en su integridad queda dependiente de ella; la materia a su vez implica siempre pasividad; he aquí por qué, aun en su desarrollo espiritual, el conocimiento humano queda condicionado por la operación de los sentidos y por su pasividad, por la influencia proveniente de los excitantes exteriores y por el marco espacial y temporal en que se desarrolla esta influencia. Como material, el hombre no puede bastarse a sí mismo, se apoya en aquello que lo rodea. Como sensible, orgánico, material, el conocimiento humano debe pues desarrollarse al ritmo de la acción que el mundo físico ejerce en los órganos de los sentidos. Por consiguiente, sólo *progresivamente* el hombre puede comenzar a poseer objetos de conocimiento y sólo progresivamente comienza él a tomar posesión de sí mismo. Su vida consciente se construye poco a poco y no de repente. A medida que se ejerce la influencia del mundo físico, las fuerzas humanas reciben el complemento que les permite desplegarse; y mientras ellas se actualizan, el hombre toma conciencia de las mismas, se capta a la luz de los diferentes objetos que él se presentó a sí mismo.

Sin embargo, desde el comienzo del desarrollo de la vida consciente, se ha afirmado el factor intelectual, así como el factor sensible: al captar formalmente el *ser*, pone al mismo tiempo un fundamento absolutamente definitivo y asegura los cimientos indestructibles del edificio intelectual.

Porque todo ser particular participa verdaderamente del valor de *ser*, porque posee realmente ese valor, aunque de un modo individual, la intelección, por la cual el hombre capta ese *ser*, reconoce en él las características del valor de *ser*, su absolutismo, su unicidad, su necesaria presencia en toda realidad, en una palabra, el carácter trascendental de la idea de *ser*. De repente el hombre nota la obscuridad de esta idea, pues al captar la ley fundamental de cualquier cosa, la del *ser*, ve que esa ley se aplica de un modo

"proporcional", puesto que hay muchos seres: la idea de ser es una idea "analógica". Pero, precisamente, no ve de un modo preciso cómo se realiza la aplicación de esa ley, en qué proporción el valor de ser se halla en cada cosa. En otros términos, no se halla en posesión de la definición de los seres, de la medida exacta de su modo de ser. No puede, por lo tanto, establecer nítidamente cuales sean las relaciones profundas que los unen, ni capta con precisión cómo las cosas se vinculan en una unidad fundamental que, sin embargo, se impone absolutamente.

La conciencia de la obscuridad del conocimiento suscita la búsqueda. Esta se desarrollará, por un lado, a la luz del principio fundamental, lo absoluto del valor de ser y la necesidad de un orden total y, por otro, a la de los datos de experiencia internos y externos. Por este último lado, la inquisición será función de circunstancias fortuitas y variables, chocará con los límites estrechos e importará elementos caducos.

Las ambiciones del hombre serán, pues, a la vez modestas e inmensas. Jamás se dispondrá de un conocimiento directo de la "esencia" de las cosas que permite captar la ley interna de su actividad y de deducir el curso de los hechos. Por lo tanto, a la simple *descripción empírica* de estos hechos se deberá ligar; y no se habrá acabado jamás de preparar el catálogo y de formular las reglas de sus recursos: las ciencias de observación se desarrollan indefinidamente. Sin embargo, jamás se renunciará a adelantar la búsqueda en el sentido de la profundidad, con el fin de descubrir la *explicación fundamental*, "metafísica", de la realidad. Pues la afirmación categórica del ser, que sustenta todo acto de conciencia y toda aprehensión objetiva, implica ya el conocimiento obscuro del principio de unidad de todas las cosas y provoca una tendencia espontánea e incoercible a profundizar los datos para obtener un conocimiento más determinado de su principio: "fecisti nos ad te, Domine" (7). Indudablemente jamás se llegará a revelar todo el misterio del ser, pero, como lo hace notar Aristóteles, en una materia tan importante el menor progreso tiene un precio inestimable.

L. DE RAEYMAEKER,

Profesor en el Institut Supérieur de Philosophie  
de Louvain (Belgique).

Traducción de S. FUSARO.

---

(7) S. AGUSTÍN, *Confesiones*, L. I, c. 1.

# LA PERSONA HUMANA FRENTE A LA TRIPLE TRASCENDENCIA: OBJETIVA, REAL Y DIVINA (1)

## ENSAYO ANTROPOLOGICO - METAFISICO

### 1. — LA INMATERIALIDAD, CONSTITUTIVO ESENCIAL DE LA INMANENCIA E INTENCIONALIDAD PROFIA DEL CONOCIMIENTO.

En el ejercicio múltiple de su actividad la vida espiritual se nos revela ante nuestra conciencia como *intencional*. *Inmanente* como es y vuelta sobre sí misma, sin transgredir en su realidad íntima el umbral de su interioridad, toda ella, sin embargo y precisamente en la medida de esta inmanencia, aparece volcada y sostenida en su más íntima esencia desde algo que no es ella y más allá de ella misma, desde la exterioridad o *trascendencia* del ser o realidad distinta de la suya; es decir, que su actividad *inmanente* se nos da en *intencionalidad*. En oposición a la actividad del ser material, la del ser inmaterial —y en el preciso grado de su inmaterialidad— no es *acción física* u ordenada a la producción de un efecto distinto y fuera de ella misma, producido en un ser exterior a su ámbito, sino *acción metafísica* sin un término fuera o distinto de sí —o a lo más producido accidentalmente, de supererogación— acción identificada con su efecto y, por eso, esencialmente inmanente, sin poder salir del propio sujeto que la realiza. La actividad inmaterial no es para producir algo fuera de ella misma. De sí sólo dice perfección y, si en el ser finito, incluye su realización con el tránsito de la potencia al acto, ello no le viene de su esencia, sino de su existencia creada —finita y contingente— con que se realiza. Y cuando produce un efecto fuera de ella misma —como sucede con la actividad de la inteligencia humana, que en su interioridad produce un término distinto de ella misma, un verbo mental o idea— ello no es sino "*per accidens*". En el caso

---

(1) Trabajo presentado al Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Barcelona del 3 al 10 de octubre del presente año.



de la intelección es por la necesidad de dar a su objeto formal propio —en razón del cual entendemos todos los demás objetos, y que en el orden real existe en la materia: *la esencia del ser material*— una existencia espiritual, a fin de colocarlo en el nivel espiritual ontológico propio de ella misma, y así identificarse con él intencionalmente y entender. Porque el conocimiento, aún en ese caso de la producción de un término o imagen inmanente, no consiste en la producción de esta imagen mental, sino en la identidad intencional con el objeto, para la cual se produce tal imagen como medio para el fin: no entendemos porque tenemos ideas, sino que tenemos ideas para entender. Y el entender formalmente, —con o sin ideas— y en general el conocimiento, es siempre pura acción inmanente.

Pero de esta misma liberación de la materia o no-ser de la esencia —que coarta o limita el acto esencial o forma— raíz del carácter de *inmanencia* o perfección de la acción del ser inmaterial, procede también y a la vez —siempre en el grado de la inmaterialidad o perfección del ser— su *intencionalidad* o dualidad y tensión que ella encierra en la unidad de su acto, del *sujeto*, de donde brota y del *objeto* a donde va. Esta es la esencia misma del acto inmaterial y especialmente del acto totalmente inmaterial o *espiritual*: encerrar e identificarse, en su seno de unidad inmanente, con un ser trascendente y distinto a él mismo y en cuanto distinto de él. A diferencia del ser material, que recibe la forma como una determinación suya, vale decir, *materialmente* o como *sujeto*, para constituir con ella un compuesto; el ser o acto inmaterial, por el contrario, aprehende la forma o acto ajeno activa u *objetivamente*, vale decir, no como forma o acto suyo determinante, sino como forma o acto ajeno, en su misma alteridad, porque esto precisamente significa objeto (*ob-jectum*): lo que está puesto delante o frente a algo. Si recibir la forma como materia es recibirla *subjetivamente*, recibirla como forma o acto, es decir, *inmaterialmente*, es recibirla *objetivamente*, es *conocimiento*, y la perfección de éste se constituirá de acuerdo a los grados de la inmaterialidad. La actividad inmaterial, a causa de su misma riqueza de perfección no coartada por el no-ser de la materia, de la sobreabundancia de existencia de su acto da existencia a otro acto o ser, en su misma alteridad u objetividad. La riqueza de su perfección puede dar cabida en la unidad de su acto inmanente a otro ser en cuanto otro, es decir, en cuanto *trascendente* o distinto del propio acto.

La inmaterialidad o sobreabundancia del ser es, pues, el constitutivo a la vez de la *inmanencia* y de la *intencionalidad* del conocimiento; y por eso, con el acrecentamiento de su inmaterialidad o acto se acrecienta también y a la vez la *inmanencia* y la *intencionalidad* de su acto, más se ahonda y se adueña del propio *sujeto* —sea por la mayor conciencia, sea por el mayor dominio activo sobre el propio acto— a la vez que —desde el seno de la inmanencia del propio acto— más penetra y se apodera de la *trascendencia*

del *objeto*, ya por la aprehensión contemplativa, ya por la acción apetitiva.

2. — LA INMATERIALIDAD PERFECTA O ESPIRITUALIDAD, CONSTITUTIVO ESPECÍFICO DE LA ACTIVIDAD Y DEL SER DE LA PERSONA.

Cuando el acto logra deshacerse totalmente de la materia llegando a constituirse en inmaterialidad perfecta o *espiritualidad*, la *inmanencia* y *trascendencia* se torna *formal* o *expresa*: en el orden de la aprehensión inmaterial o contemplación del ser (*intelección*), por el lado objetivo o trascendente de la intencionalidad de su acto, se alcanza la objetividad plena del ser trascendente, la aprehensión del objeto como ser en sí y formalmente distinto del sujeto, y por el lado subjetivo o inmanente de esa misma intencionalidad se alcanza la subjetividad plena del ser inmanente, la aprehensión o conciencia expresa y clara del propio sujeto como distinto del objeto, la inmanencia iluminada ella misma desde dentro también como ser y capaz de ser captada, por eso mismo, como término trascendente de la intencionalidad del conocimiento, vuelto sobre ella como *objeto*; en el orden de la actividad inmaterial práctica modificadora del ser, propio o ajeno, (*volición*), por el lado objetivo o *trascendente* de la intencionalidad de su acto, se logra modificar el ser para conducirlo a un *fin* o *bien*, elegido y determinado en cuanto tal, y por el lado subjetivo o *inmanente* de la intencionalidad de su acto, se logra el poder dirigir la actividad a uno u otro fin o retenerla: el dominio activo sobre el propio acto, la *libertad*.

Esta inmaterialidad perfecta o espiritualidad es la diferencia específica, que al ser substancial completo y cerrado en sí mismo —*suppositum* o substancia subsistente— lo constituye en *persona*. Por ella, la persona se constituye en su mundo, ese mundo exclusivamente suyo, hermético y sin sentido para otro ser que no haya alcanzado el ápice de la espiritualidad, el mundo de la *perfecta inmanencia* en la contemplación o aprehensión expresa y formal del propio sujeto, de la *conciencia del yo*, y correlativamente el mundo de la *perfecta trascendencia* en la contemplación o aprehensión del ser en cuanto tal u objeto distinto del sujeto; el mundo de la *perfecta inmanencia* en la actividad subjetiva modificadora del ser propio o ajeno por el señorío o *libertad* sobre la misma, y de la *perfecta trascendencia* del bien o fin elegido e intentado formalmente por esa actividad libre. De esta raíz de la espiritualidad brota y se constituye el ser mismo de la persona y el de su actividad específica con la *perfecta inmanencia* y su correlativa *perfecta trascendencia*, tanto en la línea del conocimiento (*contemplación*), como en la de la *acción estrictamente* práctica o libremente modificadora, ya del propio ser espiritual —y aún del corporal— para conducirlo a su deber-ser, a su fin o bien específico (*actividad ética o moral*), ya del ser material ajeno, y aún del propio cuerpo, para conducirlo a su bien o fin con subordinación al fin o bien humano (*actividad técnico-artística*).

La espiritualidad es la llave de oro, que abre y da entrada en nosotros al *ser* en cuanto tal, al *ser-sujeto* —la conciencia de nuestro yo— y al *ser-objeto* —el conocimiento del ser ajeno. Por el dominio contemplativo y activo que nos da de nosotros mismos, la espiritualidad nos confiere esta transparencia de nuestro ser, que pasa a ser de algo *alguien*, de un ser subjetivo un *yo*, de una substancia subsistente una *persona*.

### 3. — EL SER Y ACTIVIDAD PROPIOS DE LA PERSONA.

Pero a la vez por la triple dimensión de la *contemplación*, de la actividad libre moral y de la actividad libre técnico-artística, se constituye el mundo propio de la persona, el mundo de la *trascendencia*. La persona es una *inmanencia consciente de sí*, pero siempre *frente a la trascendencia en cuanto tal*. Es *alguien* frente a *algo*, y veremos más abajo que, en última instancia, es *alguien* frente a *Alguien*.

Sólo el ser espiritual, la *persona*, *está formal o expresamente* en posesión *contemplativa* (por el conocimiento) y *activa* (por la libertad) de su propio ser *inmanente*, y frente a un mundo que no es ella, frente al ser *trascendente*. Y sólo ella —nos referimos a la persona finita, principalmente a la *humana*— también y por eso mismo tiene los problemas de la *Metafísica* y *Gnoseología*, de la *Ética*, y de la *Técnica* y del *Arte*, problemas exclusivamente suyos, porque son los problemas de la inmanencia plenamente consciente y *dueña de su ser y actividad* y de su destino, frente a la trascendencia del ser que no es ella. En otros dos trabajos nos hemos ocupado ampliamente de la constitución metafísica de este ser, consciente y dueño de su propia inmanencia que es la persona, de su mundo específico también exclusivamente suyo, del ser trascendente, al que se abre y en el que se constituye por la triple dimensión mencionada <sup>(1)</sup>.

En el presente estudio nos ceñiremos, de acuerdo con su tema, a determinar el sentido de esta trascendencia, del objeto dado en la actividad espiritual de la persona, en su triple gradación: de *objeto*, de *ser real* inmediato, y de *Ser divino*, y a precisar las relaciones de estas tres trascendencias entre sí y con la persona.

### 4. — LA TRASCENDENCIA DEL OBJETO O ESENCIA CAPTADA POR LA INTELIGENCIA NO SE MANTIENE, AUN COMO TAL, SIN LA TRASCENDENCIA REAL O EXISTENCIAL, ACTUAL O POSIBLE, DE LA MISMA.

La persona por su misma esencia espiritual se coloca frente a una triple y escalonada trascendencia: *objetiva*, *mundana* y *divina*, a la vez que correlativamente se posesiona de su propio *yo* o ser personal por la conciencia y la libertad.

---

<sup>(1)</sup> *Las dimensiones de la Persona y el ámbito de la cultura*, en *Humanidades*, La Plata, 1948.

En su primer contacto con la realidad material intuitivamente alcanzada por los sentidos —a través de los datos sensibles— la inteligencia descubre el ser o *esencia de las cosas materiales*. Este es el *objeto formal propio* de la inteligencia, lo que *primo et per se*, lo que primeramente y como tal ve, el objeto inmediato de su acto. Ningún otro ser aprehenderá la inteligencia humana sino a través de este ser o *esencia* de las cosas materiales, desde donde, por abstracción y analogía, podrá formar nuevos conceptos con que poder significar realidades, a cuya existencia llegará y en cuya esencia penetrará conducida por las exigencias ontológicas de los seres existentes materiales y del ser del propio yo <sup>(2)</sup>.

Y bien, ¿cuál es la trascendencia de este objeto formal propio, que la inteligencia alcanza en la primera actuación de su actividad? Porque, si dirigimos el análisis al acto mismo intelectual, veremos que su unidad inmanente encierra la dualidad intencional de sujeto-objeto y que, por ende, implica una forma o esencia distinta y puesta frente al propio acto. Este *objectum* es esencialmente trascendente e irreductible al acto inmanente como tal del propio cognoscente. Si suprimimos el término trascendente al acto intelectual, éste se destruye en su más íntima esencia, en su ser intencional y se torna impensable como conocimiento.

Husserl, en pos de Brentano y frente al trascendentalismo, ha redescubierto este carácter intencional, de nuestra conciencia y puesto de manifiesto esta inclusión del *εἶδος* o esencia en el seno mismo del acto intelectual, como su *objeto* o término irreductible a aquél. Tal la primera trascendencia implicada en nuestra conciencia.

Pero, ¿qué es esta esencia implicada en todo acto de nuestra inteligencia? Es el modo de existir, lo que constituye o define a un ser, aquello por lo que un ser o realidad es lo que es y se diferencia de todo otro. Estamos ante varios existentes reales o posibles. La esencia es quien hace que la existencia sea ésta y no aquélla o, si se prefiere, la de éste y no la de aquél. En cambio, la existencia es el acto o perfección de la esencia, aquello por lo que la esencia es realmente en sí, es decir, fuera del pensamiento y fuera de sus causas determinantes, en cuanto es existencia creada.

Para lo que nos interesa, basta esta caracterización y aprehensión de lo que es la esencia y existencia, cuya definición, por lo demás, es imposible, porque se trata de las nociones de los constitutivos mismos del ser, anteriores y presentes en todas las otras nociones e irreductibles, por eso, a otras superiores y más evidentes con que esclarecerse.

Por otra parte, todo acto intelectual se estructura en una dualidad intencional de sujeto-objeto. Por el lado de la inmanencia o interioridad el

---

(2) Cfr. mi trabajo, *Esencia de la analogía y su significación en Metafísica*, en *La Ciencia Tomista*, Salamanca, Enero - Marzo, 1949.

acto implica un ser de quien procede como de *causa* y a quien modifica y determina como a *sujeto*. Por el lado del término objetivo, el acto supone *algo* distinto y frente al sujeto y a él mismo que lo aprehende, y que desde más allá de su inmanencia lo determina objetivamente en su interioridad intencional dándole sentido de conocimiento.

Este algo u objeto distinto del acto —en cuyo seno, sin embargo, tiene su epifanía de tal— es la *esencia* o constitutivo de ser. A la realidad existente o posible sólo la podemos aprehender inteligiblemente como algo, como determinadas notas o modo de existir, es decir, desde su *esencia*. La existencia sólo es asible por la intuición y por un raciocinio a partir de ésta. Pero la inteligencia no capta la existencia dada en la intuición empírica o implicada en ella como causa suya, por un raciocinio, sino desde la *esencia*. La *esencia* es el objeto en el que incide la intencionalidad o dirección objetiva del acto cognoscitivo.

Por otra parte, la *esencia*, como tal, no incluye la *existencia actual*. Podemos pensar en objetos que no existen ni existirán nunca.

Pero el problema es saber si se puede aprehender una *esencia* sin una necesaria relación a la existencia. Y esto lo afirmamos contra la Fenomenología. Para salvar los datos de la conciencia, y más concretamente de la intencionalidad del acto, Husserl cree que basta un objeto sin ser, que, por ende, basta retener al objeto o *esencia* y dejar de lado o, como él dice, poner entre paréntesis el ser o existencia o realización del objeto ( $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ ).

A lo cual objetamos que no se puede retener el objeto sin el ser o, lo que es lo mismo, una *esencia* sin una referencia necesaria a la existencia. Se puede pensar en una *esencia* posible sin saber si ella existe o no y aún sabiendo que ella no existe ni existirá nunca; pero no se puede pensar en una *esencia* sin pensar y sin suponer la existencia como el término final, que ella, por su mismo concepto, encierra. Porque una *esencia*, hemos visto, es un modo de existir, aquello que hace que una existencia sea ésta o aquélla. Aunque realmente distinta de la existencia en el ser finito o creado, la *esencia*, toda cuanta es, resulta inconcebible sin la aprehensión de la existencia, pues se define —o mejor describe— por referencia esencial a ella. Si, pues, nuestra inteligencia en su acto intencional no alcanzase *desde un comienzo* la existencia —en el ser exterior dado en la intuición sensible y en el ser propio dado en la intuición de la conciencia— no podría conocer nada, la *esencia* y el objeto se tornarían ininteligibles y se diluirían en su íntimo ser o estructura, es decir, aún como *esencia* u objeto, sin la aprehensión simultánea de la existencia, sólo y con la cual tienen sentido. Cuando Husserl habla, pues, de un objeto sin ser, habla de algo que no se puede pensar siquiera; y si se lo piensa es porque *de hecho* se está concibiendo al objeto como *esencia* referida a una existencia real o posible, es decir, como *ser*, del cual sin embargo y *de jure* se pretende y se cree prescindir. Toda *esencia* u objeto

no subsiste, aún como tal, en la inmanencia del acto intencional, sino por referencia y sostenido en su *esencialidad y objetividad* por la existencia, real o posible, que desde la trascendencia le da sentido y consistencia de tal.

El final idealista de la Fenomenología de Husserl —tal como se nos da en sus *Meditaciones Cartesianas*— es una confirmación indirecta de nuestra crítica. La intencionalidad objetiva no pudo subsistir y fué reabsorbida finalmente por la inmanencia trascendental, donde permanece sólo como instancia de la fenomenología del espíritu, como dualidad dentro de la unidad de la única realidad absoluta del espíritu.

Esta condición de la inteligencia humana de no poder aprehender la esencia sin referencia a su existencia actual o posible, no vale para su objeto formal propio tan sólo, para la esencia de los seres materiales, inmediatamente y como tal alcanzada a través de la intuición sensible, sino para toda otra esencia que llega a conocer a partir de ese ser material. Allí donde la existencia no es actual ni posible, la esencia se diluye aún como esencia, privada del término de referencia imprescindible de la existencia, bajo el cual y por el cual alcanza sentido y estructura de esencia: *notas constitutivas de la existencia*; estamos frente a lo imposible, a lo *absurdo*; y el absurdo es impensable como esencia u objeto.

5. — DESDE LA ESENCIA, CAPTADA PRIMO ET PER SE O COMO OBJETO FORMAL PROPIO DE LA INTELIGENCIA, EN LAS COSAS MATERIALES EXISTENTES, A TRAVÉS DE LA INTUICIÓN SENSIBLE, ES CAPTADA SIMULTANEAMENTE LA EXISTENCIA. SUPREMACIA ONTOLÓGICA DE LA EXISTENCIA SOBRE LA ESENCIA.

Por otra parte, nada aprehende nuestra inteligencia sino desde la esencia. Y hemos dicho que la esencia puede existir o no en acto, en la realidad. ¿Cómo aprehende, pues, nuestra inteligencia la existencia? ¿Cómo y cuándo sabe que una esencia de hecho existe? Y lo que es más fundamental y más grave aún, ¿cuándo y cómo se ha apoderado del concepto de existencia para poder pensar la esencia, ya que ésta sin referencia a aquélla, como actual o posible, es impensable?

La inteligencia humana es una inteligencia encarnada, pertenece a un alma espiritual pero unida substancialmente a la materia. Junto con la materia esta alma realiza el acto de conocimiento sensible. Ahora bien, la sensación externa es intuitiva, aprehende y termina en la realidad concreta trascendente, sin especie o intermediario alguno. Pero la sensación —a causa de su materialidad constitutiva— no logra aprehender la forma o ser como tal, como objeto expresamente distinto del sujeto y, consiguientemente, tampoco logra aprehender a este como tal, no alcanza la conciencia explícita o refleja del *yo*; sino que se detiene en los fenómenos concretos, que contienen la substancia externa e interna, sin alcanzar penetrar hasta ésta a través de aquéllos, sin traspasar lo empírico para llegar a lo esencial. Pero lo que interesa subrayar aquí es el contacto inmediato de sujeto y objeto, lo intuitivo

de la sensación. La inteligencia no hará sino "iluminar" esa realidad existencial concreta, aprehendida por la sensación, penetrar y descubrir el ser o esencia —puramente inteligible y, por ende, no aprehensible por los sentidos—, pero la esencia *de* y *en* ese ser existente, aprehendido en su existencia por la intuición de los sentidos. Para ello, en virtud de su espiritualidad, la inteligencia, penetrando y distinguiendo en la unidad real, el aspecto individual, sensible <sup>(3)</sup> del formal —esencial— inteligible, retendrá éste sin aquél o, en términos técnicos, *abstraerá* la esencia despojada de sus notas materiales, con lo cual la forma (acto) unida en la realidad a la materia (*potencia*) y, por eso mismo, sólo inteligible en potencia, al lograr la plena inmaterialidad en el seno del acto del entendimiento, se hará *ipso facto* totalmente inteligible o aprehensible en acto ante los ojos de éste. La inteligencia capta esa forma sin sus notas materiales o sensibles y, por eso, el concepto así logrado es abstracto y universal. Pero debemos subrayar aquí que la inteligencia no aprehende la esencia sino en el ser existente concreto y material externo y luego en el propio ser. Porque conviene notarlo bien: sensación e intelección, si bien son dos actos real e irreductiblemente distintos, orgánico y procedente del compuesto humano de alma y cuerpo, el uno, de sola el alma espiritual, el otro, sin embargo, son dos actos complementarios y del mismo cognoscente y constituyen un sólo conocimiento total: sin sensación o imágenes sensibles no hay intelección, y sin intelección los datos sensibles permanecen opacos, como fenómenos, sin entregarnos la esencia íntima o el ser de las cosas, la sensación llega a ser un conocimiento pleno, desprovisto de la captación formal o expresa de sujeto y objeto. La sensación aprehende intuitivamente el ser material trascendente, pero concretamente sin descubrir su esencia y sin aprehenderlo, por ende, formal o expresamente como ser y como trascendente o distinto del sujeto. La inteligencia, en cambio, en ese ser material e intuitivamente aprehendido por los sentidos penetra y lo ilumina por la abstracción, descubriendo su ser o esencia objetiva formalmente tal, en su trascendencia, y alcanzando a la vez y correlativamente el ser subjetivo o el yo. La aprehensión de la esencia no es sino aprehensión de la esencia del ser existente. Pero nótese bien, toda esta actividad intelectual no es intuitiva sino *abstractiva* y se apoya siempre y necesariamente en los datos sensibles, penetrando en los cuales descubre y aprehende su propio objeto.

Sólo a partir de esas notas esenciales del ser material existente e intuitivamente aprehendido, la inteligencia elaborará otros conceptos de otras

(3) No podemos detenernos a demostrar aquí esta tesis fundamental del tomismo, de que la materia sellada por la cantidad es el principio de individuación y que, por ende, las notas materiales son las notas individuantes. Cfr. para ello, JOANNES A. STO. TOMA, *Cursus Philosophicus, Philos. Natur.*, P. III, q. IX, a. 3, t. II, pág. 769 y sgs.; ed. Reiser, Marietti, Turín, 1933.

esencias. Eso es lo que quiere decir el tomismo cuando afirma que el *objeto formal propio* —el objeto inmediatamente y como tal— aprehendido por la inteligencia es el ser o *quiddidad* de los seres materiales: que todo otro ser o esencia no es conocido sino desde y a partir de aquel objeto; así como toda otra existencia no es aprehensible sino a partir de aquella existencia intuitivamente dada en la sensación y en la conciencia propia, como exigencia suya ontológica.

La trascendencia, pues, de la intencionalidad de nuestro conocimiento intelectual, tal como se ve atendiendo al origen de nuestros conceptos, no puede detenerse en la esencia u objeto sin ser ni existencia. Tal como la ha aprehendido la inteligencia en su contacto primero con la realidad —carácter que no perderá ya más en las sucesivas elaboraciones de nuevos conceptos, a partir de los primeros, por abstracción y analogía—, la esencia no es sino constitutivo o notas de un ser existente, *modo de existir*. Querer aislarla enteramente, y retenerla sin la existencia, como pretende la Fenomenología, es ignorar su más íntimo sentido y deformarla en su misma constitución de esencia y desconocer el origen y naturaleza propia de nuestro conocimiento.

En síntesis, la *trascendencia objetiva* dada en el término de la intencionalidad cognoscitiva, es también trascendencia ontológica: el mundo de los objetos y esencias, tanto desde el punto de vista ideológico o psicológico como gnoseológico, no es alcanzado sino en los seres existentes y no tiene sentido sino *en y por* la existencia.

La simple aprehensión, si bien toma la esencia del ser existente concretamente dado en la sensación sin atender expresamente a la existencia, sin embargo, según lo dicho, encierra también una esencial referencia de aquélla a ésta, como quiera que sus notas son el modo de una existencia. Pero nuestro conocimiento no puede detenerse en la simple aprehensión sino que se desenvuelve y termina siempre con el juicio. La simple aprehensión es una abstracción, no existe sino como elemento y dentro del acto sintético del juicio. Y bien, en el juicio la esencia es expresamente devuelta al sujeto existente, de donde fué extraída por abstracción y donde su intrínseca referencia a la existencia es explicitada y cobra toda su significación ontológica. Por eso, si ya de sí la esencia, por su concepto mismo, encierra una referencia a la existencia, aunque prescinda si ella es actual o sólo posible, en nuestra vida mental es siempre integrada en la existencia por el juicio, operación mental en que se resuelve toda la actividad intelectual. Y como quiera que la existencia únicamente nos es dada intuitivamente por la sensación y luego por nuestra experiencia interior, de tal modo que a cualquier otra existencia se llega por exigencia de la existencia dada en la intuición sensible, por eso todo juicio, que siempre apunta a la existencia, se resuelve, en suprema instancia, según enseña Sto. Tomás, en los datos sensibles.



Sea, pues, directamente por su misma noción de notas constitutivas de la existencia, que encierra una referencia intrínseca o relación trascendental a la existencia, sea por el origen de la realidad existente, dada intuitivamente en los actos de los sentidos, de la cual fué abstraída y a la cual es devuelta por el juicio de existencia, la esencia no tiene razón de ser ni sentido ni puede conservar siquiera su intrínseca constitución inteligible sin la existencia, actual o posible. Su trascendencia objetiva implica una nueva y segunda instancia trascendente, la trascendencia real de la existencia.

Pero aún y sobre todo desde el punto de vista *metafísico*, también la esencia supone la existencia como, en general, la *potencia* supone y tiene razón de ser en el *acto*. En un orden ontológico absoluto lo primero es la Existencia o el Acto puro de Dios, en el cual se fundamentan y constituyen las infinitas esencias posibles. En efecto, las esencias o notas constitutivas de un ser no son sino modos finitos y contingentes de existir, participaciones limitadas de la Existencia, y suponen, por ende, y en última instancia, la Existencia o Acto puro, del que limitadamente participan. Las esencias posibles, como participaciones que son de la existencia, carecen de sentido sin la suprema instancia de la Existencia misma que es Dios. Y todos los seres que llegan a ser, que pasan del no-ser al ser, del existir en potencia al existir en acto, todo acrecentamiento de la existencia supone siempre y se apoya, en definitiva, en el Acto puro, en la Existencia de Dios, que da razón de ese acrecentamiento tanto en el orden del ser como del operar. Sin la Existencia en Acto puro e infinito de Dios ningún ser podría llegar a ser o llegar a obrar, no habría razón de ser de este tal aumento de la existencia en el mundo. En toda existencia que llega a ser, sea en el ser o en el obrar, está la acción inmediata de la Existencia infinita, única justificación ontológica posible de esa nueva existencia. Pero sin querer, nos estamos adelantando a la tercera y suprema trascendencia, a la divina. Baste lo dicho para nuestro intento. Se ve entonces cómo el fundamento óntico último de la esencia es la existencia. Y si en el tiempo primero es la esencia posible y luego su existencia, la potencia que el acto; en un orden absoluto y metafísico intemporal, primero es la Existencia que la esencia, el Acto que la potencia. Una potencia sin el Acto, una esencia sin la existencia, un objeto sin ser—real o posible— es un absurdo impensable. Es el caso de repetir con Aristóteles: "No todo lo que se dice, se puede pensar".

6. — LA TRASCENDENCIA DEL SER CONTINGENTEMENTE EXISTENTE IMPLICA Y SE APOYA EN LA EXISTENCIA DE DIOS, LA TERCERA Y DEFINITIVA TRASCENDENCIA ONTOLOGICA.

Tenemos, pues, que este *alguien* que es la persona, está esencialmente frente a algo objetivo y real, que estas dos trascendencias son inseparables y están esencialmente subordinadas la primera a la segunda <sup>(4)</sup>.

Pero esta trascendencia del ser real material circundante y del propio ser del sujeto (*yo*) supone e implica una tercera y definitiva trascendencia, que nos descubre a la vez la raíz última del dinamismo de la persona y de la finalidad, que la ha estructurado en su más íntimo ser y actividad.

El ser propio y el ajeno, puesto al alcance inmediato en la trascendencia real de nuestro conocimiento, se nos revela esencialmente contingente y finito. No es la existencia, sino una esencia que ha llegado a tenerla sin ninguna necesidad o exigencia de sus notas constitutivas y que, por ende, la posee accidentalmente. Como existe pudo no existir, y su determinación a la existencia ciertamente no la tiene de sí misma —desde que es indiferente y no encierra ninguna nota esencial que exija la existencia, aún después de poseerla— sino que necesariamente ha debido recibirla de otro ser ya en posesión de la existencia. Y de ese no ser la existencia sino tenerla accidental o contingentemente— o por la negativa: no esencial ni, por ende, necesariamente— surge la finitud de tal existencia, que sobreviene como actualización real de esa esencia, a la que confiere realidad o actualidad en la medida finita de sus notas constitutivas. La finitud es, pues, hija de la contingencia.

Semejante exigencia esencial en que el ser contingente y finitamente existente se encuentra de otro ser ya existente, de quien haya recibido la existencia, nos conduce necesaria e inexorablemente, en suprema instancia ontológica, a un ser que exista en fuerza de su Esencia, en una palabra, a una pura Existencia en sí, al *Ens a se* o *Esse per se subsistens*. Porque en esta búsqueda del origen de la existencia, que contingentemente han llegado a poseer y de hecho poseen los seres inmediatamente dados a nuestra experiencia, no podemos detenernos como en su causa primera en otros seres también contingentemente existentes; sino que es preciso llegar a un primer ser, que la posea necesariamente en razón y, por ende, identificada con su esencia. Ni se puede transferir *sine fine* hasta el infinito esa causalidad de la existencia, accidentalmente habida, sin llegar a la Causa primera, la cual,

(4) Conviene notar que si por trascendencia entendemos aquello que se da en el acto como algo distinto de él, aprehendido intencionalmente en su seno pero como algo que está realmente más allá de él, la trascendencia del ser en el acto intelectual no sólo se encuentra por el lado del objeto sino también del sujeto: más allá del acto (el ser objetivo) y más acá del acto (el ser subjetivo o el yo). Sólo que ordinariamente nos referimos a la trascendencia objetiva, subrayando la aprehensión del ser subjetivo en la conciencia del propio ser inmanente.

por eso mismo, no tenga recibida contingentemente la existencia, sino que la tenga esencialmente, es decir, por identidad con su propia esencia. La hipótesis de una serie infinita de seres contingentemente existentes, determinados el uno por el otro a la existencia, sin Causa primera, es absurda y nos conduciría a la supresión misma de la existencia, que sin embargo nos es dada intuitivamente en nuestra experiencia externa e interna. En efecto, todo ser contingentemente existente supone previamente a su existencia —al menos previamente en el orden causal, sino temporal— la existencia del ser que le confiere la existencia. Ahora bien, supongamos la serie infinita de seres contingentemente existentes determinándose sucesivamente a la existencia, sin un Ser primero necesariamente existente, a se, ¿dónde y cómo hubiese podido comenzar la existencia? No se olvide que la existencia de cada uno depende de la del anterior. Si, pues, hubiese una serie infinita de seres contingentes, sin un *primero* existente a se o necesariamente, la existencia no podría haber comenzado: cada uno y toda la serie es de sí indiferente para existir, no posee la existencia; y todos ellos quedarían en *potencia*, en vano esperando —si se pudiese esperar cuando aún no se es— la existencia, que no puede comenzar ni darse a se en seres contingentemente existentes.

Si, pues, *de hecho* hay seres que contingentemente existen, hay un Ser y Causa primera, que no recibe de nadie la existencia, sino que la tiene de sí mismo, a se o esencialmente, un Ser que es la Existencia misma o, lo que es equivalente, el Acto puro.

Tal, en síntesis, la estructura de la demostración de la existencia de Dios. A Dios se puede llegar por diversas "*vías*" o argumentos <sup>(5)</sup>, pero todos ellos proceden y se estructuran substancialmente del modo expuesto, y que sumariamente se sintetizan en este argumento fundamental: desde que algo *existe*, tal existencia o existe por sí misma, a se, y es Dios, o no existe a se, sino contingentemente, y supone, en suprema instancia, la fuente originaria de la existencia, la Existencia a se, Dios.

7. — LA EXISTENCIA O ACTO PURO DE DIOS IMPLICA LA PERFECCION DE LA PERSONA EN GRADO INFINITO.

Este Ens a se o Existencia pura de Dios, de la que esencialmente depende todo otro ser existente, excluye cualquier limitación, pues sólo dice

(5) Dada la índole de este trabajo, no podemos detenernos aquí en tema tan fundamental, pues una exposición adecuada al mismo nos alejaría excesivamente de nuestro intento. Para una sólida y amplia exposición de tales argumentos, puede consultarse la clásica obra del P. REGINALD GORRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 5ª. ed., Beauchesne, París, 1928. También nosotros nos hemos ocupado del tema en *Apuntes de Teología Natural* (Teodicea), publicados privadamente por los Cursos de Cultura de Buenos Aires; y recientemente en *Apuntes de Gnoseología y Metafísica*, también para uso privado de los alumnos, publicados por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1948.

Existencia o Perfección; e incluye, por eso mismo, todas las perfecciones en grado infinito, identificadas en la simplicidad de su Acto o Existencia pura, desde que la composición supone partes y las partes finitud y potencia para el todo. Dios es la Omniperección en grado Infinito y suma simplicidad. De aquí que Dios sea también la *Persona omniperfecta*: el Acto puro y simple de Existir, identificado con el Acto puro de Entenderse a Sí mismo —y en El a todas las cosas pues están y se identifican con El *eminentemente* o sin su imperfección esencial—, y con el Acto puro de Amor a Sí mismo. La identidad inmaterial del sujeto y objeto en el acto de conocimiento, llevada al Acto puro de Dios no es ya sólo intencional, sino real: Dios se identifica realmente consigo mismo no sólo como y más que todo ser —porque El es y no tiene su existencia— sino en el Acto puro, que excluye no sólo toda materia sino aún toda potencia, y que incluye, consiguientemente, en esta identidad real perfecta de su Acto la Inteligibilidad objetiva en Acto y la Intección en Acto plenamente identificadas entre sí. La dualidad real entre sujeto y objeto de la identidad intencional del conocimiento creado, está superada y se resuelve en Dios en identidad perfecta real: la Intección y la Inteligibilidad divina se identifican real y aún formalmente, vale decir, que entre Intección e Inteligibilidad no sólo hay identidad real sino que ni siquiera cabe fundamento real para distinción de conceptos. Por la misma razón, en el Acto o Existencia pura de Dios tampoco hay distinción real entre Amor y Bondad Amada.

Dios es, pues, la plenitud de la Persona, exento de todas las imperfecciones con que ésta se realiza en la persona humana y, en general, en la persona creada, es la *Persona a se* —que la Revelación cristiana nos enseña ser tres en la Unidad de la Esencia divina. Por eso, con infinita más razón que nuestro yo, no es Algo sino *Alguien*.

8. — LA TERCERA Y SUPREMA TRASCENDENCIA DEL SER DIVINO, DADA EN EL TERMINO DE LA VIDA INTENCIONAL DE LA PERSONA, SE TRADUCE, EN ULTIMA INSTANCIA EN LA SIGUIENTE FORMULA: UNA INMANENCIA FINITA DE ALGUIEN FRENTE Y EN PRESENCIA DE LA TRASCENDENCIA DE ALGUIEN, DE LA PERSONA FINITA ANTE Y EN PRESENCIA DE LA PERSONA INFINITA.

Y hemos conducidos ya a la tercera y definitiva trascendencia del ser, la de Dios, no como a la de Ser o Algo, sino como a la Persona infinitamente perfecta, sin la cual las anteriores trascendencias del *objeto y ser real* contingente —aun el inmanente del sujeto— se diluyen en la nada más absoluta. Sólo porque existe —valga el pleonasma— la Existencia o Acto puro de Dios, existen los demás seres que se nos dan en la primera y segunda trascendencia.

Y así como no se sostiene la trascendencia del objeto sin la *real* de la existencia, tampoco y mucho menos puede subsistir, según acabamos de verlo, la de este ser contingentemente existente, inmediatamente dado a nuestro conocimiento, sin la Existencia de Dios.

O la trascendencia del Ser absoluto de la Persona divina o la nada absoluta, que no sólo excluye todo ser real sino aún la esencia y posibilidad del mismo: *Dios o nada*.

Toda nuestra vida intencional intelectual está sostenida por la trascendencia del ser, pero por la trascendencia que únicamente tiene consistencia por el Ser de Dios. Por eso la vida específica de nuestra persona es, en su suprema instancia, la de la finita inmanencia frente a la infinita trascendencia, no de algo frente a Algo, ni siquiera de alguien frente a Algo, sino de *alguien ante y en presencia de Alguien*, de la persona finita ante y en presencia de la Persona infinita.

9.—TAMBIEN LA VOLUNTAD Y DEMAS ACTIVIDADES ESPIRITUALES SUPONEN Y SE SOSTIENEN EN LA TRIPLE TRASCENDENCIA: OBJETIVA, REAL Y DIVINA, TODOS LOS CAMINOS INTENCIONALES DE LA VIDA ESPIRITUAL VAN A DAR AL SER Y PERSONA DIVINA EN CUANTO VERDAD, BONDAD Y BELLEZA.

Un análisis sobre nuestra actividad volitiva nos conduciría a la misma conclusión. También el querer y el amor, en su estructura íntima, se nos revelan como intencionales: querer y amor de un *bien* o fin. Los mismos sentimientos, que constituyen lo más íntimo e inmanente de la persona, no se originan y constituyen sino en torno al objeto que los despierta y especifica.

Lo que dijimos a propósito de la trascendencia del objeto de la inteligencia, debemos repetirlo a propósito del objeto de la voluntad.

Así como Husserl creía que para dar razón de la intencionalidad intelectual bastaba la trascendencia del *objeto* sin la del *ser*, también Scheler ha creído que para la intencionalidad emotiva —y, en general, la a-racional— bastaba la trascendencia de los *valores* o esencias alógicas sin la del *bien* o realidad valiosa.

A más del irracionalismo que afecta y conduce a la contradicción a esta posición de Scheler, al valor despojado de bien tenemos que hacer la misma objeción que a la esencia con prescindencia total de la existencia. La validez no se constituye sino por el *bien* o ser real en cuanto conveniente a un apetito, en este caso, a la voluntad. El valor no es sino la capacidad de actualización o realización de la potencia apetitiva; es un determinado ser o bien, que la tendencia apetitiva busca para lograr su realización u obtención de la perfección o plenitud ontológica que no tiene en acto. El bien podrá existir o no en acto, pero como objeto de la voluntad, más aún que el de la inteligencia, no tiene sentido sino por referencia o relación esencial a la existencia; desde que no puede llenar su esencia de bien o acto de la potencia apetitiva sino en cuanto existente: lo que la voluntad siempre busca en cualquiera de sus actos es un bien real: o su obtención, si ya existe, o su realización, si no existe. Se podrá objetar que los valores son en sí y como tales se nos imponen independientemente de su realización. Pero a ello respondemos, que no se constituyen tales sino en cuanto son *acto* o *ser* conve-

niente a la *potencia* volitiva, es decir, en cuanto son considerados existentes en acto o en potencia. La voluntad sólo se mueve por el bien o fin real, al que tiende como la potencia al acto. Ese bien o es existente y se busca su consecución, o no existe aún y la acción volitiva intenta precisamente hacerlo existir para obtener con su existencia el acto o colmación ontológica de su potencia <sup>(6)</sup>.

Y como quiera que el bien real, objeto inmediatamente dado y apetecido por la voluntad, es un bien finito y participado que no tiene razón de ser sin la existencia del Bien infinito y absoluto, síguese que esta segunda trascendencia del *bien real* circundante, que da consistencia a la del *valor*, tampoco tiene razón de ser ni se sostiene sin la existencia del *Bien infinito* del que los bienes finitos son participación creada.

Y henos otra vez en nuestra vida espiritual o personal ante la triple trascendencia: *objetiva, real, y divina*, por la abertura intencional de la voluntad.

Y no de otro modo la encontraríamos también por cualquiera de los caminos de nuestra vida espiritual, siempre intencionales y siempre abiertos y sostenidos desde la trascendencia por el *objeto, real y divino*, sea en cuanto *ser*, sea en cuanto *bien*, sea en cuanto *bello* <sup>(7)</sup>.

La tercera y suprema instancia de la trascendencia de toda actividad intencional de la persona, es siempre la del Ser absoluto de la Persona divina: Verdad, Bondad y Belleza son las diferentes facetas o caras con que se manifiesta en toda su inmutable trascendencia y logra su epifanía en la persona humana en el término de todos los senderos intencionales de la vida de su espíritu. En el final de todos ellos, determinándolos y sosteniéndolos, nos encontramos siempre, en suprema instancia, con la trascendencia del Ser y Persona infinita.

10. — A LA MISMA CONCLUSION SE LLEGA POR UN ANALISIS DIRECTO SOBRE EL OBJETO FORMAL DE LA INTELIGENCIA Y DE LA VOLUNTAD, QUE SOLO TIENEN SENTIDO POR SU ORIENTACION TRASCENDENTE A LA VERDAD Y BIEN EN SI, QUE UNICAMENTE EL SER DE DIOS REALIZA PLENAMENTE.

A la misma conclusión llegaríamos por un análisis directo sobre el objeto formal de la inteligencia y voluntad, facultades por las cuales la persona

<sup>(6)</sup> Del sistema axiológico de M. Scheler así como de su crítica nos hemos ocupado en un minucioso estudio, incluido en nuestra obra, *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. II, c. VIII, Guadalupe - Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

<sup>(7)</sup> Véase nuestro trabajo, recientemente publicado en la revista *Humanidades, Las dimensiones de la Persona y el ámbito de la Cultura*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1948.

realiza toda su vida espiritual, toda su vida específicamente personal e intencional <sup>(8)</sup>.

El objeto formal de la inteligencia es el *ser* —que en cuanto aprehendido por ella es *verdad*, y en cuanto bien de la facultad intelectual es *belleza*— y el de la voluntad es el *bien*. Lo que la persona busca por su actividad intelectual y volitiva no es este o aquel *ser* o *verdad*, no este o aquel *bien* concreto, inmediatamente intentado, sino el *ser* o *verdad* y el *bien* en sí, la razón misma de verdad y bien en cuanto tales. Por eso el objeto, formalmente apetecido, desborda y trasciende toda verdad, bondad, y belleza concreta —finita o infinita, pero finitamente aprehendida—, insatisfecha la inteligencia y la voluntad en cada una de ellas. El punto de mira final y definitivo de estas facultades, aunque dirigidas a tales verdades, bienes y bellezas finitas, es siempre la verdad, bondad y belleza en sí, que sólo la Verdad, Bondad y Belleza infinitas plenamente realizan. Y por eso, también aún buscando la verdad, bondad y belleza de los seres finitos circundantes, la actividad personal está esencialmente ordenada por encima de ellos y tiene como término final el Ser de la Persona divina, como *Verdad*, *Bondad* y *Belleza*, según sean los caminos intencionales de la vida espiritual.

Más aún, sólo porque está dirigida al Ser absoluto de Dios, y sostenida en su intencionalidad en esa suprema trascendencia, la vida intelectual-volitiva de la persona puede detenerse en las verdades, bienes y bellezas finitas; ya que sólo por esta esencial orientación a la verdad, bien y belleza en sí —modo abstracto por el que es alcanzada la trascendencia del Ser divino— puede detenerse en los seres que, siquiera finitamente, las realizan. Y así como el ser finito sólo tiene razón de ser, consistencia ontológica, por el Ser infinito de Dios (n. 6), así también toda la vida intencional de la persona, tanto en el orden intelectual como en el volitivo, tanto en el de la contemplación como en el de la acción, tiene sentido y explicación cabal por esta orientación esencial a la trascendencia absoluta del Ser divino, alcanzado desde su objeto formal de la verdad, la bondad y la belleza en sí, es decir, abstractamente aprehendido pero concretamente buscado, y que sólo en la Verdad, Bondad y Belleza infinita de Dios está plenamente realizado.

---

(8) Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III y IV, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, c. III y IV, 2ª. edic. en prensa, Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid; y *El Objeto Formal de la Voluntad y el Origen del Problema Moral*, en *Strena R. Trotta*, La Plata, 1947. Véase la revista *Estudios*, Julio, 1939, Buenos Aires; y EUGENIO S. MELO, *El Objeto Formal de la Voluntad*, en la misma revista *Estudios*, Enero, 1940, Buenos Aires.

11. — LA PERSONA HUMANA ES, EN DEFINITIVA, PRESENCIA DE ALGUIEN FRENTE A ALGUIEN. A TRAVÉS DE LA TRASCENDENCIA DEL SER REAL FINITO CIRCUNDANTE, ESTA FRENTE A LA TRASCENDENCIA DEL SER DIVINO Y ES, POR ESO, UNA INTENCIONALIDAD RELIGIOSA.

A través de los seres —verdades, bienes y bellezas— finitos, a través de las cosas, como términos transitorios, desde lo más íntimo de su ser y de su actividad espiritual, la persona está lanzada e incoerciblemente busca en todos los actos de su vida —consciente o inconscientemente, pues lo busca desde una noción abstracta de verdad, bien, y belleza en sí— al Ser absoluto e infinito, quien precisamente por su omni perfección no es ya sólo Algo, sino *Alguien*, la plenitud de la *Persona*.

Por la actividad intencional de la vida espiritual —inteligencia y voluntad— la persona humana se encuentra en presencia de otra persona, *está en presencia de Alguien, ante Alguien*, es la inmanencia de un *yo finito* puesta ante la trascendencia del *Yo infinito*, por las aberturas de su intencionalidad.

La trascendencia transitoria de los seres finitos —sólo definitivamente inteligibles por el Ser de Dios que los causa en su existencia contingente— adquiere toda la significación de un *mensaje* de la infinita y absoluta trascendencia de Dios. Toda la actividad intelectual y volitiva de la persona frente a las cosas y personas circundantes toma un sentido de *medio* para alcanzar el *Fin* definitivo del Ser absoluto de la Persona divina. Causando la múltiple realidad creada, la Persona divina la trasciende infinitamente. Siguiendo el camino inverso, anhelante desde lo más hondo de su naturaleza de una Verdad, Bondad y Belleza infinitas, pero inmediatamente sólo frente a la verdad, bondad y belleza finitas de los seres creados, la persona humana ha de llegar y usar de ellas sin detenerse y extraviarse en sus hechizos, como de paso y sólo para escuchar su voz con que de lo más íntimo de su ser le hablan y la conducen hasta aquella Verdad, Bondad y Belleza para la que está hecha.

De aquí que la persona y su vida posean, pues, un carácter eminente y esencialmente *religioso*. La persona tiene como término definitivo de toda su actividad y, consiguientemente, de su propio ser finito, la contemplación y el amor de Dios; y toda su actividad ha de ordenarse, como medio a su *Fin* o Bien definitivo, a la consecución de esta Persona divina —Verdad, Bien y Belleza infinitas— que colme y actualice plenamente su ser finito por el término de su intencionalidad intelectual-volitiva. Tal la actividad moral de la persona, actividad esencialmente religiosa: aquello es bueno que la conduce y aquello es malo que la aparta de Aquél para quien está hecha y en quien y desde cuya plenitud trascendente infinita recibe la plenitud o actualización perfecta de su propio ser inmanente.



12. — LA TRAGEDIA DE LA PERSONA HUMANA RESIDE EN QUE POR SU LIBERTAD PUEDE PERDER LA VERDAD, LA BONDAD Y LA BELLEZA DIVINAS PARA LA QUE ESTA HECHA, POR LA VERDAD, BONDAD Y BELLEZA FINITAS. PERO CUANDO LOGRA LLEGAR A LA TERCERA TRASCENDENCIA POR LOS CAMINOS INTENCIONALES DE SU VIDA ESPIRITUAL, LOGRA LA PLENITUD DE LA PERSONA.

El principio de la tragedia de la persona finita reside en que, estando ordenada esencialmente a la trascendencia de la Persona divina como al término definitivo de su propia e inmanente perfección, puede decir que *no* a esa vocación de lo divino, puede decir que *no* a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, que realizan plenamente la verdad y bien en sí, a que está abierta y lanzada por la intencionalidad de su vida desde lo más hondo de su ser, para decir que *sí* y buscar saciar esa sed de lo absoluto y de lo infinito en las cisternas rotas de la verdad, bienes y bellezas finitos, convirtiendo en fin lo que es medio y perdiendo su verdadero Fin o Bien definitivo de su ser. Tronchando así su más honda tendencia y condenando a la insatisfacción desgarradora a su propio ser y actividad.

Porque verdaderamente esta es la tragedia de la persona humana: con todo ese ímpetu hacia la verdad en sí —sólo encontrable en la Verdad de Dios— poder negar la Verdad de Dios y encerrarse en la intencionalidad del ser o verdad finito o aún en la propia inmanencia, también finita, convirtiendo *ipso facto* en Dios el ser finito y contingente, condenándose ya a la contradicción que encierra el convertir su inmanencia limitada o el ser trascendente finito, también imperfecto, en Infinito —tal como lo hace el panteísmo idealista o materialista— ya a lo ininteligible y absurdo de conocerlos tales, finitos y contingentes, cortándose el paso a la infinita trascendencia del Acto o Existencia pura de Dios, sin la cual la existencia de aquellos ni sentido siquiera conserva —tal como lo hace desvergonzadamente el ateísmo existencialista, por boca de P. Sartre. Panteísmo y ateísmo por caminos, aparentemente opuestos, coinciden: niegan la trascendencia divina y el camino de acceso, por la intencionalidad intelectual, a la Perfección definitiva divina de la persona humana.

Y la tragedia de la persona humana finca también en que, con todo ese ímpetu hacia el bien en sí —sólo encontrable en el Bien infinito de Dios— y aún conociendo con su inteligencia la Verdad del Ser y Persona divina, poder decir que *no* con su libertad al Bien infinito de Dios y, fascinada por el brillo del bien y belleza de los seres finitos, sucumbir a su atracción, detenerse y desistir de su marcha de *homo viator* hacia la trascendencia del Bien y Belleza infinita, buscando saciar en vano su anhelo de bien en sí en los bienes limitados e imperfectos, que la dejan siempre insatisfecha y sólo lo gran exacerbar sus ansias de lo absoluto y definitivo. Es la contradicción y absurdo práctico, el desvío moral de la actividad libre, el pecado, que pretendiendo saciar con tales bienes limitados el ansia de la intencionalidad volitiva

por la felicidad o bien en sí, que sólo el Bien infinito de la Persona divina puede aquietar.

Negación de la Verdad y Belleza, tronchando el movimiento intencional de la inteligencia, negación de la Bondad divina, tronchando el movimiento intencional de la voluntad, la persona es privada así de la presencia de aquel Ser y Persona divina para la que está hecha y lanzada desde las fibras más íntimas de su ser.

De tal negación y privación de la trascendencia del Ser infinito, por el cual los demás seres logran su propia trascendencia y adquieren carácter de mensaje de la trascendencia divina, la vida y el ser personal finito pierde su más íntima armonía y sentido, que lo esclarece como inmanencia finita de alguien en *presencia* y para la trascendencia infinita de Alguien, es condenada al desgarramiento interior de la contradicción y trastornada en un ser sin sentido y truncado.

Y así como este peculiar ser y actividad de la persona, no desviado o retenido en su movimiento hacia su definitiva trascendencia ni por la intencionalidad intelectual ni por la volitiva, incluye siempre un sentido religioso de *presencia* ante la Persona divina —que penetra y llena su inmanencia finita con la luz de su infinita Verdad y el calor de infinita Bondad—, de inverso modo, quebrantado o impedido en su movimiento intencional por el camino de la inteligencia y de la voluntad, sin alcanzar la meta de la infinita trascendencia, se traduce en un sentimiento de *ausencia* y de *privación* de Alguien para el que se está hecho y que no se posee, con el consiguiente sentimiento de *angustia* ante la propia finitud desamparada, privada de su perfección —que sólo una presencia, la de El, puede conferirle desde su infinita trascendencia— y de dislocación espiritual, desgarrada en su más profunda e incoercible tendencia privada de su objeto y, por eso mismo, sin paz ni sosiego y devorada por la contradicción vivida en su ser y actividad despojados de lo absoluto para lo que están esencialmente ordenados.

Pero en este mundo la presencia de la Persona, que da sentido y consistencia al ser y vida nuestra, no es continua ni transparente: un sin fin de seres retienen la atención de nuestra inteligencia y con su verdad finita y otros tantos bienes transitorios absorben nuestra voluntad; cuando la falta moral no sumerge a la persona en la *angustia* de la ausencia total de Dios. Esa presencia continua y transparente del Ser absoluto de la Persona divina —de las tres Personas divinas, según nos adoctrina la Revelación cristiana— es en todo caso un ideal, al que en esta vida terrena se acercan los santos, y que llegan a poseer plenamente los bienaventurados del cielo: éstos porque están cara a cara frente a la divina Trascendencia, plena y gozosamente poseída, sin posibilidad ya de extravíos en el laberinto de las creaturas; aquéllos porque con el “ojo simple” han llegado a comprender en su más hondo sentido la trascendencia de los seres creados, toda ella soste-

nida y transparentando la divina y como un mensaje ontológico que nos habla de Dios, y con el "corazón limpio" han conservado intacto su corazón sin apegarse a los bienes finitos y sólo servirse de ellos, conforme a su más íntima esencia, como de otros tantos medios para acercarse a la Bondad divina. Para el santo las cosas del mundo poseen un profundo sentido sacramental, de una trascendencia intermedia de signo y símbolo de otra más alta: infinita trascendencia del Ser infinito; y para él más que para nadie cobran todo su sentido aquellas palabras de S. Agustín, tan hondamente por él vividas: las creaturas dicen al alma: "somos verdaderas pero no somos la Verdad, somos buenas pero no somos la Bondad, somos hermosas pero no somos la Hermosura".

Para el *homo viator*, que no ha alcanzado la *Presencia de Dios* cara a cara, "*sicuti est*", sin intermediarios, como los bienaventurados, pero que sinceramente va en busca de la Persona infinita como al Bien supremo de su vida, en quien lograr la plenitud ontológica de su propio ser, su vida personal consiste y ha de estar dominada por el ansia y la *nostalgia* de la Persona amada aún no poseída, y por el deseo de "simplificar el ojo" para hacer transparentes las cosas y leer en ellas el mensaje con que Dios nos habla, y de "limpiar el corazón" despejándolo de los bienes terrenos para no impedir el movimiento del amor hacia el infinito Bien. Transparentes en su honda significación de verdad participada de la infinita Verdad y Belleza, atrayentes con su bondad participada de la Bondad infinita, el santo es quien, descifrando y atravesando la transparencia de la trascendencia creada, alcanza así y se encuentra en presencia de la Persona divina; y es quien a la vez más profundamente penetra en el sentido metafísico y religioso de las cosas y de su propio ser, y se salva —y con él, todas las cosas que son para él y en él tienen sentido— arrojándose y perdiéndose más allá de su pobre inmanencia finita —pasando sin detenerse a través de la trascendencia del ser creado— en la trascendencia suprema del Ser infinito, que son los brazos amorosos de la Persona omniperfecta del Padre que lo aguarda. "*Qui perdidit animam suam propter me, inveniet eam*", "quien perdiere su alma por causa mía, la encontrará".

Entonces la persona logra toda su significación de *inmanencia* de un ser finito frente y para la *trascendencia* del Ser infinito, de un *yo* limitado, que frente y en el trato y coloquio con el *tu* de las cosas, escucha de labios de su transparente trascendencia creada el mensaje de El, que nos pone en *presencia* y nos conduce a los brazos de la Persona divina, transitoria e imperfectamente en la vida terrena, definitiva y perfectamente en la vida inmortal.

La triple trascendencia, hacia la que se desplaza la persona por todos los senderos intencionales de su vida espiritual, se resuelve así, en última instancia, en una *actitud religiosa* de la persona finita frente a la Persona

infinita, a través de la sacramentalidad o significación de signo y mensaje de la trascendencia de la Persona divina, que poseen las creaturas.

No detenerse en la primera y segunda trascendencia, apurar las exigencias ónticas de ésta hasta el fin, para ser empujada por ella hasta la definitiva trascendencia de la Persona divina, tal el auténtico sendero religioso-moral, que, conduciendo a la persona a su verdadera meta trascendente del Bien infinito de la Persona divina, la salva a la vez como persona confiriéndole la plenitud ontológica en la interioridad de la inmanencia de su ser y de su vida.

13. — SOLEDAD DE LA PERSONA HUMANA FRENTE A LA TRASCENDENCIA, SOLO RESOLUBLE POR Y EN POSESION DE LA INFINITA TRASCENDENCIA DIVINA, EN CUYA POSESION SU SOLEDAD SE TRUECA EN PRESENCIA Y UNION INEFABLES.

De ahí también el sentimiento de *soledad* y de *desamparo* que embarga a la persona humana, cuando, encerrándose en su inmanencia haciendo definitiva la transitoria de los seres creados, no logra trascender su finitud y contingencia para integrarse en la trascendencia del Ser infinito y necesario, y encontrarse *en presencia* de la Persona divina, que con su infinitud trascendente, desde el término intencional de su vida espiritual, le confiere la plenitud de su propio ser personal.

La persona, lo hemos visto, ha de llegar y está esencialmente hecha *para estar en presencia de Dios*. Cuando intenta huir de la presencia de Dios y esconderse de su mirada —aunque realmente no lo consiga— su ser queda esencialmente quebrantado y dislocado, abandonado en una finitud desamparada y privada de su plenitud ontológica, que sólo le puede llegar desde la trascendencia de la Persona divina: *queda en soledad*.

Pero a más de esta soledad *por pobreza*, hay otra *por riqueza*, también exclusivamente propia de la persona. Ya hemos dicho que la inmaterialidad confiere a la persona el carácter de *inmanencia*, de ser en sí y vuelto sobre sí, en posesión *consciente y libre* de su propio ser y actividad: la persona es posesión de sí por *la conciencia y la libertad*, en la misma medida y correlativamente a su intencionalidad con que se inserta en la trascendencia. Y en esa misma medida es un ser cerrado en sí mismo, *un ser en soledad*. A diferencia de los seres materiales, que, siendo en sí, no son dueños de sí por la conciencia ni por la libertad, están oscuros y opacos en su ser y dirigidos en su actividad por la necesidad, se pierden en su individualidad propia en el conjunto de los seres, son *cosas, algo y no alguien*; sólo el ser espiritual de la persona está iluminado en su propio ser y actividad y en posesión de su actividad —y por ella de su ser— frente al mundo y —poder terrible, que la pone en peligro de la *otra* soledad!— aún frente a Dios tiene valor en su singularidad individual intransferible, *en su soledad*: más que algo es *alguien*.

Y dentro de su *inmanencia*, iluminada por la conciencia y bajo el dominio de su libertad, la persona queda cerrada en sí misma, en total soledad frente a todo otro ser que no sea Dios. De su inmanencia interior está **excluido** todo acceso directo a cualquier ser creado. Está comunicada, sí, con los demás seres, pero sólo *intencionalmente*, vale decir, con los otros en cuanto otros o trascendentes y distintos y fuera *realmente* de ella, más allá de los límites de su inmanencia. Por eso, el ser y actividad de la persona está realmente cerrada y es siempre un misterio *en sí mismo*, directamente impenetrable para cualquiera otra mirada y acción, fuera de la propia, que no sea la infinita y omnipotente de Dios; y el drama de su existencia se debate **en** la soledad de su inmanencia frente a los otros seres y personas, sólo alcanzables como trascendentes. Cada persona, tras la apariencia sensible en que nos revela y comunica intencionalmente su interioridad, sufre y lleva en soledad el misterio y el drama de su ser y de su inmortal destino. Sólo por los signos materiales, en los que esa interioridad se encarna y expresa —pero que nos pueden engañar con o sin intención de la misma persona que los formula—, podemos llegar a adueñarnos, por reconstrucción en la propia nuestra, de la inmanencia ajena, en sí misma y directamente siempre inaccesible en su íntima realidad.

Tal el destino de la persona: ser y vivir siempre en comunicación intencional **con la trascendencia de los otros**, pero a la vez y en la misma medida —porque *soledad de inmanencia y presencia de trascendencia* brotan de una misma raíz espiritual— siempre en *soledad interior*, siempre so'a con su ser, su actividad y sus problemas: frente a los otros desde la inmanencia *realmente* incomunicable de la soledad de su yo.

Por más que intente traspasar las fronteras de su inmanencia, tanto por la **intencionalidad** intelectual como y sobre todo por la intencionalidad **volitiva** del amor, la persona propia y la ajena quedan siempre en sí mismas, *realmente* incomunicadas e incomunicables en el reducto de su inmanencia, **al que** ella únicamente llega, fuera de Dios. De ahí también ese sentirse incomprendida y sola en los más auténticamente suyo, en medio de tantas personas con quien convive y que incluso le brindan su amistad y su amor. Por más que el amor llegue a penetrar y mitigar esa soledad por la intencionalidad afectiva, siempre se yergue infranqueable la barrera de la propia inmanencia y de la ajena, que reduce a soledad a la persona e impide la comunión total, ideal, por eso, siempre irrealizable del amor creado.

En su deseo de no encontrarse a solas consigo misma y con sus terribles problemas, la persona finita experimenta la tentación, y muchas veces sucumbe a ella, de huir de sí misma y volcarse en los seres trascendentes finitos, por el camino del conocimiento y del amor, aturdirse y olvidarse de sí y de su supremo e inmortal destino diluida en las cosas exteriores, dadas en el término trascendente inmediato de su vida intencional, disipar su más au-

téntico ser y actividad, *disiparse y perderse* en las cosas exteriores, en lugar de huir de sí hacia la absoluta Trascendencia divina, que son los brazos paternos de la Persona divina, única que puede franquear los límites y penetrar en su inmanencia resolviendo *su soledad en total presencia* y dar con ella plena integración ontológica, con la consiguiente paz y sosiego, a su soledad finita y desamparada.

Pero esa soledad, que es dominio inalienable sobre su ser y actividad por la conciencia y de su deber-ser y de su espiritual destino por la libertad, es el principio de grandeza y perfeccionamiento de la persona. Sólo la persona vive su propia vida con conocimiento y libertad sobre ella con el consiguiente y dramático problema de la consecución de su supremo y trascendente Bien o Fin infinito. Desde su soledad la persona ordena y gobierna su ser y actividad en busca de su suprema y definitiva trascendencia de la Persona infinita, única que, desde su misma trascendencia, precisamente por su infinita Perfección, directamente penetra, ilumina y comunica con la persona creada, trocando su *soledad en gozosa presencia*.

Este movimiento hacia la suprema y definitiva Trascendencia nos descifra el misterio de la soledad de la persona. La persona está hecha sólo para Dios y nada ni nadie puede someterla y sojuzgarla totalmente fuera de Dios. La soledad consciente y libre de su ser y actividad es la raíz de la defensa de la persona finita frente a todo otro ser que no sea Dios. Únicamente frente a Dios, perfectamente conocido y amado —y en la medida en que se acerca a ese ideal, en la vida de la tierra— la persona ya no está sola. La soledad de la inmanencia consciente y libre es el muro que defiende la vida de la persona, esencial y definitivamente hecha sólo para Dios.

Pero a tal Trascendencia divina no puede llegar la persona humana sino a través de la trascendencia finita de los seres creados. Tal esfuerzo por suprimir la distancia que la separa de la infinita Trascendencia de la Verdad y del Bien a fin de iluminar y trocar su soledad en presencia y comunión con la Persona divina, es quien, en su marcha de *homo viator*, la mantiene en una búsqueda desasegada y quemante de la belleza, de la verdad, y del bien, que da origen y organiza el arte, la ciencia y la filosofía y la vida virtuosa. El arte, la ciencia y la filosofía y la virtud son, por eso, el testimonio de una soledad no llegada a término, no madurada y abierta a unión y presencia de la infinita Persona amada.

Cuando por todas las aberturas intencionales de su vida espiritual —sobre todo por la del amor— logra la posesión de Dios —imperfectamente en este mundo por la contemplación y el amor de los santos, y perfectamente en la visión de los bienaventurados del cielo, rotas ya las ataduras de la carne— la soledad de la persona humana logra su meta y se convierte en presencia y comunión gozosa con Aquel, quien desde su Trascendencia infinita penetra, ilumina y la aprehende amorosamente desde lo más hondo de su

inmanencia. Sólo los santos no viven en soledad. Sólo para ellos —absolutamente en el cielo y relativamente en este mundo— ya el arte, la ciencia y la misma virtud no tienen sentidos, suplantadas por el amor y la contemplación que los une a Dios: en posesión del Fin, los medios ya no cuentan, y traspasada por la mirada y el amor de Dios, que se adueña de su inmanencia, su soledad se trueca en gozosa *presencia* y *unión* inefable con la Persona amada, su soledad se pierde en Dios.

El destino trascendente divino de la persona creada, le impone a ésta el deber de no volcar-se en las cosas exteriores y disiparse en el hechizo de la verdad, bondad y belleza participadas —en la segunda y transitoria trascendencia— sino usar de ellas en cuanto medios, que la acercan a su término: la comunión con la Persona divina; le impone el deber de vivir y vigilar su soledad en tanto llega el advenimiento del Amado, para cuya trascendencia está hecha su soledad, único que puede colmar su inmanencia y con su presencia trocar su soledad en comunión inefable con el Bien y Persona infinita; comunión que a la vez le confiere su plenitud ontológica y definitiva beatitud en la posesión de su último y supremo Fin, en la integración, de su ser finito en el Ser infinito, trascendente pero plenamente comunicado al suyo.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

Director del Instituto de Filosofía y  
Catedrático en la Facultad de Humanidades  
y Ciencias de la Educación de la Universidad  
Nacional y en el Seminario Metropolitano  
Mayor de La Plata (R. Argentina).

## EL PROBLEMA DE DIOS (1)

### *Posibilidad del problema de Dios.*

¿Existe un problema de Dios? En el orden filosófico en el cual se mueve la inteligencia humana como en su esfera connatural y cuyo movimiento, por regla natural y propia, transcurre en el mundo discursivo, en la relación incesante de causas y efectos, el problema de Dios existe como cualquier otro problema, aunque desborde inmensamente los límites de las soluciones científicas. La filosofía desde hace mucho tiempo ha tenido que confrontar la validez de los argumentos dados por los filósofos. El punto de partida de la mayor parte de estas pruebas reside en el *hecho* de la existencia del mundo exterior y su modo de procedimiento es "a posteriori". Sin embargo, no han faltado otros argumentos de distinta índole: "a priori o a simultáneo", como los célebres argumentos excogitados por San Anselmo, Duns Scotus, Descartes, Leibniz. Estas últimas pruebas coinciden con la misma e íntima estructura de la inteligencia humana que intuye simplemente una ecuación real entre el ser y el conocer, entre la realidad y la perfección. No han faltado tampoco algunos filósofos, como Hume y Kant, que han creído imposible el proceso racional para demostrar la existencia de algo que está por suposición colocado fuera del mundo fenoménico. Otros, sólo admiten diversos caminos: las exigencias vitales, los sentimientos, las experiencias

---

(1) Este ensayo fué escrito y leído en una de las sesiones del Segundo Congreso Interamericano de Filosofía que se celebró en Nueva York a fines de Diciembre de 1947, por encargo del Comité de Organización. El autor representó a Chile en dicho Congreso (a).

(a) El autor de este trabajo se expresa a veces con términos modernos, que, a primera vista, podrían parecer inexactos y extraños a la tradición tomista. Sin embargo, una lectura atenta y una comprensión honda de su rico pensamiento, pondrán al lector frente a un tomista de pura cepa, abierto y preocupado, eso sí, de los problemas de su tiempo. En lo cual es también tomista, desde que el tomismo, filosofía del ser, está abierto y se preocupa de los problemas de todos los tiempos: se vuelve e inserta en los problemas contemporáneos de cada edad para resolverlos en la luz de sus perennes principios. (Nota de la Dirección).



que de uno u otro modo alcanzarían a ponernos en contacto con un Ser Supremo.

El problema de Dios está íntimamente conectado con el problema de la naturaleza humana. ¿Qué dimensiones tiene la esencia del hombre que hace que se plantee el problema de Dios? La Fenomenología ha puesto bellamente la evidencia de la esencia humana como "abierta" a una realidad. El hombre no es un ente "encerrado" en sí mismo: es un ser abierto al universo. Nosotros no experimentamos la existencia del universo como "algo añadido" a la existencia del sujeto, según la hermosa expresión de Xavier Zubiri. Aunque fuera un hecho esta experiencia de que la existencia del mundo exterior es algo añadido al sujeto, el hecho mismo de su planteamiento nos introduce en una cuestión más subjetiva y profunda: el hombre aparece como un sujeto que *formalmente consiste en estar abierto a las cosas*. La exterioridad del mundo, pues, no aparece como un mero hecho sino como la propia estructura del ser humano. Podrá haber cosas sin hombres pero no hombres sin cosas. Hombres sin cosas serían unos contra-hombres. La realidad de las cosas constituye así el "constitutivum formale" de una dimensión humana. Corresponde a Franz Brentano el haber hecho hincapié en la esencial "intencionalidad" del acto psíquico.

#### *Fenomenología del hombre y Fenomenología de Lo Absoluto.*

1. — ¿Es la existencia de Dios *quoad nos* un problema añadido como si la inteligencia hubiera querido proponerse tal problema? ¿Es algo "consecutivo" al proceso discursivo de la razón humana? ¿O es algo constitutivo de la propia estructura de la inteligencia y del ser mismo del hombre? Tengo para mí entender que las dos últimas preguntas son valederas, especialmente la última concentra los fundamentos en que nos apoyamos "desde dentro" para admitir la existencia de Dios.

2. — El acto psíquico es "intencional" y "abierto" a la realidad. Lo que primero cae en esta "intencionalidad", en forma primitiva y absolutamente simple, es la realidad de algo que aparece como externo, como algo hacia donde se termina la tendencia misma del acto psíquico. Esta realidad aparece como "existente". Y aun más: sentimos que estamos y somos dependientes de esa "realidad" que se nos presenta como término de la intencionalidad de nuestros actos. La experiencia primera que tenemos es la de la "existencia" de un algo que está implicado existencialmente en la propia existencia de nuestro modo de ser intencional. Existir significa *ex-sistir*, permanecer fuera, *extra causas* y un tal permanecer fuera o *extra causas* significa y envuelve también un "estar lanzado o arrojado" fuera de la posibilidad. Todo existir implica un doble lanzamiento: un lanzamiento por encima y más allá, un trascenderse, de la pura y absoluta posibilidad objetiva y tam-

bién un lanzamiento fuera de sí mismo —una vez ya existente—, de la propia posibilidad subjetiva o potencialidad contenida dentro de nosotros mismos para desarrollar nuestra propia semilla, las posibilidades “específicas” contenidas en nuestro ser limitado. Es la existencia la que aparece como la primera de todas las perfecciones del ser. Aparece como el “tensor” que obliga a nuestra esencia a desenvolverse, a desarrollarse, a perfeccionarse. Una esencia posible es inmóvil, pero una esencia existente es obligada desde su raíz —porque la existencia es un acto y la esencia respecto de ella es una potencia— a la actividad, al dinamismo. La co-existencia de ambas realidades, el existir y el ser esencial, dan por resultado el movimiento y la actividad de todo ser. Permítaseme aquí una digresión. Si la existencia es un acto, el más fundamental y el primero en la línea dinámica, no puede existir un universo estático. Todo universo existente tiene necesariamente que estar en movimiento. No sólo existen planos de diversa densidad ontológica como la esencia y la existencia, sino que esta diversidad de “densidades ontológicas” las observamos en diversas otras realidades. Por ejemplo: 1.—La substancia y los accidentes co-existen en un sujeto determinado y constituyen un ser concreto y determinado. Los accidentes —cada uno tiene mayor o menor densidad según la perfección de su realidad ontológica— son obligados a moverse, exigidos desde dentro por la mayor densidad ontológica que posee la substancia. Una aplicación al orden físico puede ser de algunas proyecciones. La “cantidad o extensión” (manifestación externa de la cantidad) de los cuerpos es uno de sus primeros accidentes. Para una filosofía que supone la existencia de una substancia que existe en sí y que es la base de la existencia de los accidentes le sería fácil concluir afirmando que “toda extensión” está en movimiento para responder a la densidad mayor de la substancia del ser corpóreo, que es imposible concebir una “extensión” sin movimiento y por consiguiente sin tiempo. Así se deduciría la 4ta. dimensión E-T por vía metafísica. Muchas otras proyecciones tendría esta *teoría de los tensores*: la coexistencia de realidades, diferentes en grado de densidad, explicaría un movimiento o evolución del universo en forma heterogénea; la muerte del hombre se explicaría por la misma densidad del alma humana, ontológicamente más perfecta que el cuerpo, obligado éste a moverse para responder a la densidad de su acto o alma en cuya existencia existe. Como la materia tiene una limitación cumbre hasta donde puede desarrollarse, y como el movimiento no puede ascender siempre, ésta termina por desgastarse y morir. El alma aparecería como causa de la muerte, etc., etc.

3.—Como realidades simples e independientes, totales en sí mismas, aparecen la existencia, el pensamiento y el amor, en la esencia humana. Todas tres expresan fundamentalmente la capacidad de trascenderse del hombre, esta capacidad de apertura. La existencia aparece como recibida

desde fuera, el pensamiento y el amor —actos de la inteligencia y de la voluntad— como insertos en la naturaleza humana, como “accidentes substanciales” del propio ente humano. El amor, como tendencia natural, aparece como totalístico, el único acto capaz de totalizar todas las tendencias y actividades de su ser múltiple y unificarlas en una función total.

4.—Un análisis de la estructura del hombre nos muestra los siguientes:

1.—El hombre es un ser implantado en la existencia, o mejor dicho en el ser.  
 2.—Su esencia está “abierta” a las cosas, es decir, que su destino está fuera de sí mismo puesto que existe con las cosas y está abierto a ellas,  
 3.—Es limitado y posee potencialmente su realidad, la que necesita desarrollo,  
 4.—Es una persona y su “constitutivum formale” radica esencialmente en su realidad de ser persona: en este sentido, su desenvolvimiento consiste en intensificar su realidad de “persona”. Los antiguos escolásticos distinguían entre naturaleza y persona, entre naturaleza y supuesto. La naturaleza es “aquello por lo que se es” (*natura ut quo*) y supuesto racional, “aquello que se es” (*suppositum ut quod*), y “aquel que se es”. La personalidad es el ser mismo del hombre: el supuesto racional. Boecio la definió como “substancia individual de naturaleza inteligente”.

La filosofía moderna ha recorrido varias etapas. Con Descartes el hombre aparece como una substancia, *res cogitans*; con Kant se distingue entre el sujeto y el Yo puro (*Crítica de la Razón Pura*) y en la segunda parte de su filosofía, en la *Crítica de la Razón Práctica*, se descubre más allá del yo a la persona. Todavía no se ha planteado el problema de su radical unidad (Zubiri). Veo en el “Personalismo” una tendencia interesante a la solución de este problema, fundamental en la concepción total del hombre.

#### *El Problema de la Naturaleza de Dios.*

El hombre no puede existir sin las cosas y es un ser implantado en la existencia. Está atado a la existencia pero no por la existencia. Desde su raíz es un ser ligado a la realidad. Este su ser re-ligato es constitutivo de su existencia. Etimológica y fundamentalmente el hombre es un *sér* religado. *Re-ligatio*, religión, indica esta dimensión constitutiva de la naturaleza humana. El hombre es desde su raíz un ser re-ligioso. El problema de la existencia de Dios no es pues un problema añadido sino una cuestión que emana de la propia estructura del hombre, surge de él como base de su propia esencia, como su último fundamento en que se apoya su naturaleza “existente” y abierta a las cosas, especialmente por su pensamiento y su amor. La apertura del hombre es total, está estructurada en el sentido del ser en general y de allí que el problema de Dios está implicado en su propia estructura.

La más alta pregunta que el hombre puede hacerse jamás coincide tam-

bién con su más íntimo deseo: ¿Qué o Quién es Dios? Es la aspiración más substancial de una vida seria y honrada, de un verdadero intelectual y de un religioso profundo. Dios es el objeto concreto y existencial donde la necesidad metafísica se cumple como en su Principio. Es la concreta realización de la metafísica en su plenitud inteligible, así también como el cumplimiento de todos los deseos. Aun más: sentimos que poseemos nuestra personalidad porque nos está garantizada y salvaguardada en su inmortalidad por la Infinita Subsistencia de Dios, por su Necesidad e Independencia Radical. Tan pronto como consideramos una determinada perfección como la primera y absoluta en el universo de la realidad, inmediatamente la escogemos como un Ideal que informa nuestra concepción de la vida, regulando nuestra actividad moral e intelectual, nuestra actitud ante el ser en general. La concepción que sobre la naturaleza de Dios nos formamos juega en nuestra vida un papel esencial.

Quiero en estas breves páginas exponer mi tesis sobre la naturaleza de Dios, sobre el "constitutivo formal" de la Divinidad "quoad nos", y las relaciones posibles que su concepto entraña para una teoría moral y religiosa. Parto de una estación dada en una concepción determinada y fija en sus contornos negativos, pero que creo puede desarrollarse sin término: 1.—En el puro orden intelectual, donde es posible extraer nuevos conocimientos por vía intensificativa, de adentración en la inagotabilidad del ser, 2.—En el orden de la experiencia que debe ser constantemente incorporado y en la necesidad de una incesante crítica de esta experiencia.

Mi posición, en el desarrollo de esta tesis, es la de un neoescolástico independiente que considera la necesidad de ampliarse continuamente, que la verdad no es exclusiva, *absolute loquendo*, de ningún sistema, que ella se encuentra en aspectos diseminada en todas las concepciones y en todos los sistemas como problemas, y que creo sinceramente en la necesidad de incorporar lo bueno y verdadero doquiera se encuentre y aún ver el aspecto verdadero y real de aquello que los hombres llaman error.

La Escolástica, principalmente la filosofía de Santo Tomás de Aquino, ha permanecido por mucho tiempo estacionaria en sus desenvolvimientos, en sus proyecciones, por falta de hombres de genio y por la ignorancia de la filosofía moderna y contemporánea, por el casi ningún contacto con las otras corrientes del pensamiento y por su apartamiento de las ciencias en general. "Yet, as a matter of fact the scholastic conception of God has undergone no real change since the thirteenth century, and it is hardly to it that we should look for a principle of growth" (Prof. Edgar S. Brighman, *A PHILOSOPHY OF RELIGION*, 1940)" (2).

---

(2) Esta afirmación del autor, que pudo valer para los siglos de decadencia escolástica, sería injusta aplicarla a la Filosofía tomista actual. (N. de la D.).

### *Los Nombres Metafísicos de Dios.*

Este problema se plantea con la pregunta: ¿Cuál es —*quoad nos*— el primer atributo fundamental de la Divinidad? El “constitutivum formale” o “esencia metafísica” de Dios es aquello que hace que Dios primariamente y *quoad nos* sea Dios y aquello que lo distingue esencialmente de la creatura. Este “constitutivum” ha de ser el principio del cual podamos deducir todos los atributos de Dios.

La Escolástica, desde tiempos inmemoriales, ha sostenido que consiste en la ASEIDAD, es decir en la Independencia Radical, y con esta afirmación no ha hecho sino adscribirse a las palabras de Moisés “Ego Sum Qui Sum”, “El Que Es” (Exodo, III, 13). La existencia no es la esencia de ninguna creatura sino solamente de Dios. Debo advertir que la primera vez que la existencia entra a realizar una función esencial es únicamente en la filosofía judeo cristiana, que empieza en Filón y que consigue su plenitud en Tomás de Aquino y Duns Scotus.

El problema es sin embargo más amplio y puede y debe ser ampliado desde otros puntos de vista. “We should look for a principle of growth”, como dice Edgar S. Brightman. Creo encontrar este “principio de crecimiento” en la consideración de la esencia metafísica desde tres puntos de vista distintos. Estos ángulos de visión los he desarrollado ampliamente en mi última obra DIOS Y LA FILOSOFÍA y los resumiré así:

¿Qué es lo que primeramente y fundamentalmente se nos aparece como “constitutivum formale”? Esta es una pregunta que debe ampliarse en un territorio absolutamente general del ser.

1.—Desde el punto de vista de la línea entitativa como tal, del ente en común, de la esencia considerada en sí misma en cuanto “especificidad”;

2.—Desde el punto de vista de la “naturaleza”, es decir, de la “*natura stricto sensu*”, de la esencia considerada formalmente como principio de operaciones o de acción;

3.—Desde el punto de vista de la superabundancia del ser, de la “gloria”. *Quoad nos*, este punto de vista expresa la actividad del ser en cuanto terminativo o terminal, en su sobreabundancia última por excelencia.

Desde el primer punto de vista hemos de contestar que lo primero que cae en nuestra visión intelectual es la existencia, que es la conclusión primera a que arribamos cuando demostramos o creemos en la existencia de un Ser Infinito <sup>(3)</sup>. Conocemos además el mundo exterior y nuestro Yo sólo después que hemos experimentado su “existencia”. La existencia nos revela el ser en general.

En todo ser del universo encontramos varias dimensiones, varias direc-

---

(3) Dios es el Ser más original que existe porque es el Único Ser que no tiene origen.

ciones. En primer lugar ellos existen; en segundo lugar, ellos están en actividad y en movimiento, operan y actúan( ésta es la dimensión de la "naturaleza"). En tercer lugar, ellos cumplen un movimiento, una evolución, una finalidad.

La naturaleza es este principio de operación. "La acción est la parturition de l'etre" ha dicho bellamente M. Blondel. Llevando nuestro problema a Dios sostenemos que el "constitutivum formale" radica en la "Intelección Actualísima". Es el acto puro del pensamiento en su plenitud infinita. Únicamente en Dios el Pensamiento Actualísimo puede ser su esencia o naturaleza y el principio de su actividad. Aristóteles, haciéndose eco y voz del mundo griego, que cifró en la contemplación intelectual el desideratum y el summum de la perfección de la vida, afirmó que "Dios es el Pensamiento del Pensamiento en el Pensamiento". Es la vida más altamente teorética.

Aquí, en Dios, unimos o reunimos la existencia con el pensamiento en una indisoluble e indivisible unidad. En los demás seres encontramos una existencia prestada o participada —no esencial— con dimensiones de irracionalidad (véase la "irracionalidad" del existencialismo antiintelectualista contemporáneo, desde Kierkegaard hasta Heidegger y P. de Sartre). Y el pensamiento divorciado de la existencia y de la vida.

Otra dimensión que encontramos en todo ser es su sobreabundancia en cuanto termina y cumple la potencialidad contenida en su naturaleza. Es el término y el cumplimiento de su desarrollo específico. Toda operación revela lo formal y específico, lo subjetivo-esencial, del ser. El amor revela y es la sobreabundancia del dinamismo de la naturaleza. El Amor Divino no es algo de Dios, sino Dios mismo. Dios existe y Dios es Amor son dos idénticas proposiciones. El Amor está en el plano de la existencia y por tanto puede hablarse de una dialéctica divina: Existencia A Se — Pensamiento Actualísimo — Amor que insufla, por así decirlo, una nueva existencia en el infinito proceso activo de la Divinidad. De estos tres nombres metafísicos de Dios, el más profundo es el Amor. Deus Caritas est.

*Teoría de la Religión y de la Moral en relación a la doctrina anterior.*

Si Dios es el Ens Fundamentale y la religión es una *re-ligatio* el hombre religioso —todo hombre es religioso— busca la incorporación vital de estos tres nombres o aspectos substanciales de la Divinidad: 1.—Aspira a la existencia autónoma en todos sus perfiles y matices, a la virtud de autonomía moral, a la ley que brote del interior; 2.—A la sabiduría que da independencia sobre las cosas y las personas y que abre al hombre al territorio del ser infinito, como una especie de Dios en pequeño; 3.—Al Amor, virtud totalística que reúne e impulsa todos los conatos de su naturaleza múltiple, y que le da posesión de los eternos valores. Por el pensamiento y sobre todo por el amor sabe el hombre su inmortalidad.

Religión es lo que el hombre hace de su limitación (en cualquier forma) y la proyecta hacia la ruptura de sus fronteras; es lo que el hombre hace de su vacío para ser llenado con los supremos valores. Religión es lo que el hombre hace de su soledad (Whitehead).

Religión, de acuerdo con las bases asentadas, sería lo que hace el hombre cuando se abre él mismo —totalidad potencial— al Ser totalmente Acto. Es, pues, un modo vital o un sistema de vivir independiente en la Verdad y el Bien por la inteligencia y el amor. El hombre se halla ante un mundo de posibilidades por cumplir. Estas se hallan ya en Dios existiendo en su pensamiento. Dios es el Ens Fundamentale y por ello la confianza es una virtud fundamental. Dios quiere nuestro vacío, que le ofrezcamos nuestro vacío, para El llenarlo con su Ser, pues El se ama necesariamente a Sí Mismo y el vacío es únicamente nuestro. En la medida que nosotros amamos nuestra limitada realidad oponemos en esa misma medida una resistencia al influjo de Dios y en esa misma medida dejamos de ser religiosos. Una tal moral es ante todo constructiva y progresiva, pues la virtud no es otra cosa que el hábito en la dirección de asemejarnos al Dios que concebimos y vivimos. Y como Dios es Infinito, Acto Puro en el Existir, en el Pensamiento y en el Amor, las supremas virtudes humanas son: la autonomía moral, la sabiduría amorosa, y la caridad. "Super omnia caritas", como dijo San Pablo.

La Religión no se tiene, se vive, se es en la Religión, porque el Primer Nombre de Dios es la Aseidad.

El ateo como el místico expresan desde opuestos extremos la Independencia Radical de Dios: el místico participando de la Aseidad Divina, libremente amando; el ateo, participando de la nada ontológica que en sí misma es autónoma con la autonomía del no-ser, solitaria (Dios no entra ni puede entrar en la nada). La nada es un triste privilegio de la creatura.

Religioso es el hombre que siente o vive a Dios dentro de sí mismo y que sabe El es más íntimo a su ser que él mismo.

### *El Problema de Dios en relación con el Ateísmo.*

La Filosofía Moderna ha pasado por varias etapas respecto al hombre: Sujeto, Yo, Persona. No creo que realmente haya tenido éxito en plantear la radical unidad del hombre. En todo caso, es necesario considerar al hombre ante todo como un ser personal, "una substancia independiente de naturaleza inteligente". Toda dirección filosófica en la dirección de la personalidad camina en un rumbo que coincide con la dimensión del hombre y del ser en su perfección. En este sentido soy profundamente personalista. La personalidad es el ser mismo del hombre porque el "supuesto" o persona es lo que es propiamente. En Descartes el hombre es sólo una "res cogitans"; en Kant se distingue esta res cogitans como sujeto y como ego puro, aunque

ya en la Crítica de la Razón Práctica se descubre más allá del yo a la persona.

El problema de la persona está íntimamente relacionado con el problema de Dios. Si Dios tiene un ser personal, la garantía última de nuestra propia personalidad reside en este Dios. Si Dios es diferente, todo la filosofía de la persona humana se derrumba en el vacío.

El hombre es en el ser, está implantado en el ser. En último término, en Dios. Por eso no creo que pueda darse un ateísmo consciente. Un ateísmo consciente lleva implícito el suicidio como conclusión. Porque si Dios es primariamente una Causa Incausada, una Aseidad, una Independencia Radical, moverse hacia una independencia radical será el fin del hombre. El ateo se encuentra ante todo religado a la existencia: suprimir la existencia será su conclusión lógica. El ateísmo afecta hoy profundamente a una gran parte de la humanidad de nuestro tiempo. La época actual es soberbia de sí misma. Los que no somos ateos somos creyentes a despecho de nuestra época.

El hombre es el ser abierto al mundo. Sólo Dios es la puerta que puede cerrar y colmar la apertura del hombre.

CLARENCE FINLAYSON.

Profesor en la Universidad de Harvard, U. S. A.

**N o t a :** 1 - El "constitutivum formale" del sentimiento religioso es el sentimiento esencial de la "dependencia" (ya que Dios es Independencia Radical). Algo que esto había dicho Schleiermacher. Es también el sentimiento que brota de la docta ignorancia y de la limitación en cualquier sentido. Este sentimiento religioso tenderá desde su raíz a progresar y a rupturar las fronteras de la limitación del propio ser-creatura y en todo sentido será base de progreso.

2 - Estamos transeuriendo una época análoga al Budismo. La llamaré neo-búdica, o mejor aún, época nihilista. Para los budistas el supremo Dios reside en el Nada o Nirvana y de allí que sus supremas virtudes sean asemejarse a esa Nada; la ataraxia, por ejemplo introduce esa nada dentro de nuestra vida. Pero el Budismo, a pesar de todo, cree en un ideal trascendente a este mundo de las existencias y por esta razón vierte la atención y la actividad del hombre en algo fuera de él mismo y no lo desespera en último término. En el ateísmo actual, el hombre se ha forjado un ideal que reside en sí mismo o al menos en este mundo limitado. La desesperación, la angustia, el aburrimiento, son secuelas de esta concepción.

**Resumen:** 1 - El problema de Dios surge de una dimensión constitutiva de la esencia humana, abierla a las cosas y de la ontológica religación de la existencia.

2 - El "constitutivum formale" de Dios es: 1. La Existencia A Se o "Aseidad" (desde el punto de vista de la línea común del ser; 2. El Pensamiento Actualísimo (desde el punto de vista de la línea de la naturaleza como principio de las operaciones o actividad; 3. El Amor, como expresión suprema de la sobreabundancia del ser.



## LA CONCEPCION DE LA VIDA EN LUIGI PIRANDELLO

En 1891, después de dos años vividos en Bonn para culminar sus estudios, Luigi Pirandello presentó, como tesis doctoral, un estudio filológico sobre el dialecto de Girgenti: *Laute und Lautentwicklung der Mundart von Girgenti*. Pero antes, cuando todavía moraba en Italia, publicó un primer volumen de versos: *Mal giocondo*, y ese mismo año, 1891, aparecería otro: *Pasqua di Gea*.

La iniciación literaria de Pirandello se resume, pues, en un estudio sobre el dialecto de su ciudad natal y en dos colecciones poéticas. Filología y versos: estudio severo, y liberación en el ensueño. En este dualismo, que no es puramente casual, podría señalarse el venero del arte pirandelliano de donde manan dos linfas, mezcladas a veces y otras divergentes: intelecto y sentimiento.

Nacido en Sicilia, su temperamento resumía todas las características de esa raza apasionada y contradictoria, que milenios de tradiciones comunes no lograron fusionar con el resto de Italia. Desde los años despreocupados de la adolescencia dió pruebas de su inflexibilidad, de su orgullo que frisaba en la rebeldía, y a esa intolerancia de cualquier contradicción se debió que él, fantástico soñador meridional, terminara su educación en aulas germanas: el extremo norte, y el extremo sur.

La formación intelectual de Pirandello recibió una impronta indeleble de su estadía en tierras extrañas, porque, si no fué larga, abrazó, en cambio, parte de esos años que asumen capital importancia para el desenvolvimiento de un espíritu. Es verdad que quiso mantener un vínculo con la patria, continuando apasionadamente sus estudios de literatura italiana, añorando en dulces versos el sol brillante de su isla, y buscando por los andamiajes de la Catedral de Bonn al artista muranés que decoraba la altísima cúpula, para platicar en su lengua cantarina. Pero no es menos cierto que debió sufrir el influjo de espíritus como Goethe, Hegel, Schopenhauer: y si se libró pronto del primero, tan distante de su ánimo, pagándole el tributo de una traduc-

ción de las *Elegías romanas*, asimiló los otros dos hasta el punto que es fácil descubrir su huella en la obra pirandelliana de lo porvenir.

Los filósofos tudescos enseñaron al joven latino a desconfiar de las doctrinas tradicionales sobre el mundo y el yo; le sugirieron dudas sobre la real existencia de las cosas circunstantes; le llevaron a renegar de la voluntad, fuente inagotable de dolor. . . . Y en ese paisaje fantasmagórico, donde los campos y el Menn se esfumaban en medio de las densas nieblas nórdicas, parecían tener razón el maestro del idealismo y el sombrío pesimista. Pero, ¿cómo sustentar esas teorías en Sicilia, de contornos tan netos en las colinas lejanas, de murmullos tan subyugantes en los arroyos, de aldeas vivas bajo la luz centellante del mediodía? . . . Por eso, a su regreso, Pirandello se sumó a la corriente naturalista que, desde los comienzos, se diría casi un destino inevitable para los escritores sicilianos: lo demostraban Giovanni Verga, Luigi Capuana, Federico de Roberto, y otros menores.

Esa escuela literaria, nacida del positivismo materialista, y que, desde París, expandió vapores mefíticos sobre todo el arte europeo, tuvo un renuevo vigoroso en el "verismo" siciliano. Era la reacción contra el optimismo romántico, que veía en el hombre sólo el cúmulo de bondades señaladas por Rousseau. Pero Zola se excedía en sentido opuesto, y para mostrar las flaquezas humanas, sus instintos oscuros, sus defectos vergonzantes, hizo incidir la mirada sobre estados de ánimo a menudo anormales, sobre estratos misérrimos de la sociedad, sobre curiosidades fisiológicas, en un análisis frío y despiadado que propiciaba, ocultamente, las más violentas reivindicaciones.

Pero entre Francia y Sicilia se abre un abismo; y Verga, quizá sin quererlo, cambió en su arte el ideal zoliano. Él también contempla el mundo humilde y complejo de las más bajas capas sociales, pero el estudio casi feroz de las lacras de la familia Rougon Macquart se convirtió en la contemplación doliente de la vida triste, en su humanidad elemental, de los campesinos de la isla. Era la suya una esfera donde los hombres sufrían y morían sin esperanzas; donde el corazón dolía, pero sin rebeliones y sin blasfemias; donde todo era desolado porque sí, con el mar por única riqueza, el hogar por único refugio, la mujer, cargada de hijos y fatigas, por único amor. Sólo una flor, de pétalos traslúcidos, podía brotar de tan innúmeras miserias, y la pálida flor de la resignación es casi el símbolo de la obra de Verga.

Empero, los italianos sienten demasiado el acicate de su personalidad, aman demasiado la vida construída por su esfuerzo, para abandonarse a esa apatía morbosa que los entrega sin lucha a la infelicidad. Por eso, el jefe de la escuela verista quedó solo, y en la literatura de la península no tuvo réplica la casta miseranda de Patron 'Ntoni. Ni siquiera Capuana, animador del movimiento en tierra continental, pudo conservarse fiel, pues su visión de la vida es mucho más complicada, más turbida, y los epílogos de sus obras

trastornan ese fatalismo que pesa sobre las creaturas verguianas, con soluciones increíbles, casi de fábula.

Ante estos dos maestros, Pirandello comprendió, sin duda, la superioridad artística del autor de *I Malavoglia*, pero su temperamento indómito lo alejaba de él, para avvicinarlo a Capuana. Sin embargo, sus primeras "novelle" son retratos de un verismo tétrico, en los que la "pena di vivere così" —para usar una frase suya, hondamente patética— constituye, a la vez, el tema y el fondo sentimental de su prosa. Son narraciones todavía simples y objetivas, escenas que provocan en el ánimo una extraña mezcla de piedad y repugnancia. Pero en algunas, como *All zappa!* <sup>(1)</sup>, consigue elevarse a un plano de moral solemne y primitiva, a una sencillez grandiosa rarísima en Pirandello, porque la atmósfera de sus cuentos se conturba progresivamente, su arte se sofisticaba, y el joven escritor insinúa cada vez más su tendencia a discutir sobre la vida, que lo hace pasar de la intuición directa y dramática al "caso" adecuado para fundamentar su tesis.

Pero este proceso del arte pirandelliano no revela solamente un deseo de independencia, un anhelo por decir la palabra nueva y propia. Italia asistía al ocaso del positivismo, cuyos fautores ya raleaban ante los embates del idealismo triunfante. Tras la idolatría por la ciencia y la exaltación de la materia, el espíritu reivindicaba sus derechos, y de simple efecto de reacciones orgánicas pasaba a ser el Yo, creador del universo. Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, traspasan los Alpes, y en la península, Croce y Gentile acomodan a la índole latina las teorías que hacen del hombre un dios.

Una inquietud profunda sucede a la victoria de las corrientes filosóficas alemanas. Pirandello refleja en sus obras la perplejidad nacida ante la declinación de los principios positivistas y, no pudiendo adherir a las ambiciosas afirmaciones de sus maestros de antaño, busca desesperadamente descubrir el nuevo *ubi consistam*.

Entonces, la guerra europea lo cambia todo. El gran drama de que fuera agonista cada italiano, deja en los espíritus profundas heridas; los creyentes sienten el peso de la vida y se acercan más a Dios: así se plasman las magníficas figuras de Guido Negri, Giulio Salvadori, Giosué Borsi. Los que no creen se encierran en un pesimismo hosco, desde el que miran a la vida con la rabia de un titán encadenado.

Entre éstos, se contó Pirandello. Su exagerado sentimiento de la personalidad le llevó a forjarse lentamente, desde joven, un cosmo mental en el que era rey indiscutido. La vida, sin embargo, levantó barreras a sus impulsos, aposentó el dolor en su propio hogar. Y Pirandello no quiso sufrir esos límites que se imponían a sus aspiraciones, a su ambición. Habiendo renega-

---

(1) Cf. LUIGI PIRANDELLO, *Alla zappa!*, en *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, 1937, T. I, págs. 974-981.

do del Dios, que hace del sufrimiento una fuerza purificadora, y viendo abatidas las divinidades ante las que quemaba incienso el positivismo, todo el universo se le presentó como un caos regido por el azar, por una potencia desenfrenada y burlona que se complace en hacer absurda la vida. Ningún ritmo ni orden preside la existencia de los seres, ninguna ley es firme: los hombres son títeres que el Destino mueve a su antojo para urdir cuadros grotescos, situaciones arbitrarias. Esas tristes creaturas resisten al principio, desesperadamente rebeldes ante la perversidad de los eventos; después, de improviso, sin transiciones aparentes, se abandonan resignadas a la furia de tan incontrastable imperio.

Toda la obra narrativa de Pirandello es un esfuerzo que tiende a representar ese duelo del hombre inerme contra la ignorada deidad que lo envuelve y lo subyuga. Es cierto que, a menudo, la lucha se trava con otro individuo, o con la sociedad, pero el responsable es siempre el Destino, que endurece las almas y las torna crueles al erizar de espinas su angustioso exilio.

Nada resta, entonces, sino entregarse sin esperanzas a merced de la vida. El hombre es un solitario que no puede esperar alivio, y vaga perdido entre la turba de sus prójimos, incapaces de comprenderlo, como una célula más entre muchas otras, condenadas a no hallar la ley que las acerque y las vincule.

Este hacinamiento de gentes perturbadas y sujetas por un poder aciago que las enfrenta e interfiere sus intereses y pasiones, pero sin romper el cerco que aísla las almas, es el mundo de las *"Novelle per un anno"*. En ellas, sobre un fondo naturalista, Pirandello comienza a delinear su concepción de la vida, escéptica y cruel, que reniega del bien y de los verdaderos valores, y goza, con un placer casi salvaje, en desenmascarar la "pobre sublimidad" humana.

A veces, frente a la triste procesión de esos campesinos, operarios y pequeños burgueses, frente a los apetitos mezquinos y a los ideales frustrados, su pesimismo se tiñe de piedad y llora, como Leopardi, la nostalgia de bienes reales, vedados para él. Pero en seguida se sobrepone el espectáculo de las hipocrecías y supersticiones, de las envidias, de las intrigas tramadas para dar a los propios defectos figura de respetabilidad, y entonces su mirada se hace dura, y busca sólo los rasgos que acentúan la oposición entre la teoría ostentada con orgullo y la práctica cotidiana.

Poco a poco, toda su curiosidad recelosa e irónica se concentra sobre ese contraste entre la apariencia y la realidad, entre el aspecto serio y el fondo grotesco de la vida, entre los grandes efectos y las causas ridículas, entre lo que el hombre es y lo que cree ser. La tétrica filosofía de Pirandello marca, a partir de entonces, un "crescendo" de angustia inquieta, profunda y desesperanzada. Ya no le bastan los sórdidos cuadros de sus tiempos de "verista"; necesita "casos" que demuestren la enfermedad incurable de la

naturaleza humana, su impotencia ante las pasiones, su imposibilidad para marcarse un derrotero.

La audaz fantasía pirandelliana, "que gusta vestirse de negro", (2), es el incansable ministro que a diario le presenta situaciones extrañas y complicadas, donde los hombres están trabados como por una red que los aprieta tanto más, cuanto con más febril denuedo pugnan por evadirse. Un determinismo fatalista y agnóstico inspira cada relato, pero al trasluz de las agitaciones de los personajes es Pirandello quien se ve sufrir. Si ellos gimen es porque él ha gemido, y su risa es un eco de la carcajada sarcástica del autor. Representa el mundo como el vasto escenario donde miles de autómatas están librados al acaso, porque siente que designios superiores orientan las existencias humanas, y él hubiera querido construirla solo, amo absoluto de su propio destino.

Ningún ejemplo lo satisface, ningún sistema lo sacia. Años después, escribiría al hijo prisionero, que encaraba solo el problema del hombre: "Non affondarti troppo nei libri di filosofia. Li ho letti tutti per te, e ti dirò poi, al tuo ritorno, che cosa essi dicono. Ben poco, ben poco, figliuolo mio!" (3).

Con tales premisas, la colección de sus cuentos no podía ser diversa de lo que es. La vida, en ellos, es un flujo incesante que arrastra las mónadas humanas, pero que de pronto las rechaza de sí, las enclava en una forma que las constriñe y las mutila, originando en los seres el "tormento di vivere".. Muchos panegiristas de Pirandello señalaron en esta concepción un influjo bergsoniano, pero a la verdad, si la doctrina del filósofo francés sostiene el devenir continuo de lo real, está muy lejos de admitir el caos y la impenetrabilidad del mundo físico y espiritual, base de la filosofía de Pirandello. Su pesimismo es destructivo, lleva a la negación del yo y de la naturaleza. ¿Cómo puede concordar, entonces, con las teorías de Bergson, anti-kantianas, anti-idealistas, reivindicadoras del universo real y de la posibilidad del conocer?

"Uno de los valores esenciales que entre los filósofos cristianos se reconoce de grado a la doctrina bergsoniana —dice Régis Jolivet— es el haber arruinado definitivamente el fenomenismo empirista que prevaleció durante los siglos XVIII y XIX" (4). Y el mismo Bergson, en carta a uno de sus intérpretes, afirmaba la primacía de la realidad: "Ud. tiene razón al decir que toda la filosofía que expuse, desde mi primer *"Ensayo"*, sostiene contra Kant la posibilidad de una intuición supra-sensible" (5).

---

(2) Cf. LUIGI PIRANDELLO, *Sei personaggi in cerca d'autore*, 4.ª ed., Firenze, 1925, pág. 7.

(3) Cf. LUIGI PIRANDELLO, *Lettere al figlio Stefano*, 23 de diciembre de 1916.

(4) Cf. RÉGIS JOLIVET, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, París, 1932, pág. 143.

(5) Cf. S. CHEVALIER, *Bergson*, París, 1926, pág. 296.

Por el contrario, si bien se lo observa, el pesimismo de Pirandello tiene una marcada correlación con la doctrina de Schopenhauer, su maestro de la juventud, pues también para el pensador alemán el cosmos es incognoscible, y la existencia condena al mal y al dolor. Schopenhauer señala la voluntad como fuente de la perpetua insatisfacción humana, y propone la renuncia a todos los bienes engañosos que ofrecen falsos espejismos, para lograr la felicidad. Pero Pirandello rechaza ese aniquilamiento de las fuerzas que siente bullir dentro de sí; sabe que la vida puede dar placeres, y se los reclama. Pasan los años, sin embargo, demostrándole que esos goces no son para él, y toda la furia de su despecho le lleva a maldecir del mundo y de los hombres: "Mi sogno una rustica bicocchetta in qualche borgo solitario, ove andarmi a seppellire, in un tempo piú o men lontano; solo, con le unghie lunghe, sudicio e peloso. La mia piú viva soddisfazione sarà lanciare di lassú un solennissimo sputo a tutta la civiltá" (6).

No obstante, para satisfacerse, el dialéctico sutil, el hábil argumentador que vivía en Pirandello, necesitaba algo más. Le urgía conocer la causa de tantos ideales abatidos, el por qué de la ineficacia de tantos esfuerzos. Y su fatalismo sólo podía darle una explicación: el hombre es un fantoche en manos del Destino, que no se cuida siquiera de ordenar a un fin sus palabras y sus actos. Dice un personaje de *Il berretto a sonagli*: "Pupi siamo. Lo spirito divino entra in noi e si fa pupo. Pupo io, pupo lei, pupi tutti". ¿Cómo hablar, entonces, de responsabilidad? ¿Cómo enjuiciar a las víctimas miserables del eterno discurrir de fuerzas cósmicas? "Da per se queste forze si esplicano, si svolgono latenti, e ti tendano un'insidia che tu non puoi scorgere, ma che alla fine t'avviluppa, ti stringe, e tu allora ti trovi preso, senza saperti spiegare come e perché. E' così! I piaceri d'un momento, i desideri immediati ti s'impongono, é inutile! La natura stessa dell'uomo, tutti i tuoi sensi te li reclamano così spontaneamente e imperiosamente, che tu non puoi loro resistere; i danni, le sofferenze che possono derivarne non ti s'affacciano al pensiero con tal precisione, ne la tua immaginativa può presentir questi danni, queste sofferenze, con tanta forza e tanta chiarezza, che la tua inclinazione irresistibile a soddisfare quei desideri, a prenderti quei piaceri ne è fermata... Noi siamo deboli creature!..." (7).

Pero, para desenvolver tantas tesis, para explicar tantos sofismas, eran demasiado estrechos los límites del cuento. Las "novelle" son como rayos de luz violenta, extraña, que aclaran de pronto un ángulo del mundo, y dejan al desnudo los personajes que se agitan frenéticamente en ese rincón, impulsados por sus ansias o por sus instintos. Al cabo de un instante, la luz

(6) Cf. LUIGI PIRANDELLO, *Lettere al figlio Stefano*, 14 de julio de 1916.

(7) Cf. LUIGI PIRANDELLO, *Se...*, en: *Novelle per un anno*, T. I, págs. 160, 161.

desaparece, las tinieblas se adensan; y Pirandello necesitaba mantener vivo el relámpago esclarecedor, extendiéndolo a otros aspectos de ese mundo, para seguir, con una larga y paciente indagación, los pensamientos y los actos de los protagonistas o de los actores secundarios, hasta llegar a la inevitable catástrofe de sus vidas. Por eso nacen los "romanzi", desde *Il fu Mattia Pascal* hasta *Uno, nessuno e centomila*. Y aunque nada agregan a la gloria del escritor —Pirandello es un novelista fallecido—, su escenario más amplio, su trama más complicada, le permitieron sin restricción alguna mostrar a lo vivo su concepción del mundo. Con mano segura echa los fundamentos y delinea los planos de la acción, para luego introducir en ese marco personajes captados con arte en los rasgos esenciales de su naturaleza, y que se comportan de acuerdo con lo más íntimo de sus caracteres. Se dirían personajes reales; pero de improviso la narración se desvía hacia lo inverosímil, y los actores interrumpen su parte para cavilar sobre sí mismos y sobre la singularidad de sus casos: incluso parecen complacerse en aumentar esa rareza, que los hace sentir casi paradójales y justifica las más difíciles acrobacias lógicas. Dejan, entonces, de ser personajes para convertirse en muñecos por cuya boca diserta e ironiza el autor, y que se mueven en un universo misterioso y hostil donde sigue imperando, como en el universo de Demócrito, la omnipotencia del Azar.

La movilidad, el perpetuo fluir, es el principio mismo de la vida de ese universo, y el hombre, como parte de la naturaleza, participa también de esa inestabilidad. Empero, ya que es un animal social, y la sociedad está ordenada según leyes que se fundan en una cierta idea de la naturaleza humana, el hombre trata de contener la irrupción de sus impulsos e instintos, el perenne transcurrir de las emociones y apetitos que siente dentro de sí, para conformarse a un principio, para dar unidad a su multiplicidad interior, para ser una "forma" que los demás hombres puedan definir y clasificar. Comienza, de ese modo, a "construirse", a forjarse una máscara según la idea soberbia y vana que tiene de sí, o el concepto que los prójimos demuestran tener de él. Pero, debajo de ese edificio, persiste la anárquica movilidad de la vida que es, en suma, vida animal, y el hombre, a cada hora, a cada instante, difiere de la máscara que asumió, del concepto que formó de sí, del juicio que a su respecto sustentan las personas con quienes la vida lo pone en contacto. Cada hombre se cree *uno*, con cierto carácter, con determinadas inclinaciones y aptitudes; pero en realidad es una multitud, es *centomila*. Y puesto que a los demás se aparece como uno, pero diverso para cada prójimo, mientras en su intimidad cambia continuamente, también es *nadie*. o sea, algo proteiforme e inaferrable.

Afortunadamente, el hombre vive, por lo común, sin conocerse y sin darse razón de su vida, mientras quienes lo rodean se forman de él una idea esquemática y casi siempre errónea. De pronto, en la lucha por subsistir, el

hombre se siente distinto de lo que se creyó, y a la par, se ve horriblemente deformado en el espejo que le presenta la opinión de sus semejantes, diferente en cada uno de ellos. La personalidad parece multiplicarse indefinidamente y, en consecuencia, disolverse; la realidad, interna y exterior, oscila como refractada en un juego de espejos, y se esfuma.

Cuando la idea de que en cada hombre alientan innúmeros hombres, todos mudables y evanescentes, relampagueó ante los ojos de Pirandello, creyó haber conquistado para su arte un mundo maravilloso. El pesimismo y el realismo eran superados por una visión más alta, que transfiguraba los hombres y las cosas y que, destruyendo los paradigmas de los valores antiguos, confería a todo nuevas apariencias y significados más profundos.

Pero, en una novela, los particulares de lugar, de tiempo y ambiente, y la necesidad de traducir los sentimientos en acciones, dejaban poco campo al análisis de esa disgregación de la personalidad, de ese multiplicarse hasta lo infinito del "fantasma" psicológico. En cambio, la rauda serie de los mirajes y de las mutaciones interiores podía representarse a la perfección con el diálogo dramático, si el ingenio del autor lograba urdir vicisitudes propicias a ese juego de luces y sombras morales, y si los espectadores se mostraban curiosos por internarse en sutilezas y contiendas dialécticas. Por fortuna para Pirandello, el teatro de ideas de Ibsen había abierto el camino, y las negaciones mordaces de las comedias de Shaw iniciaron al público en el gusto por las discusiones.

Entonces, el mundo de las "novelle" se transportó al escenario. Porque esos cerebrales a ultranza de los dramas de Pirandello son los mismos personajes de sus cuentos, infelices creaturas arrolladas por la corriente de la vida. Sin embargo, es distinta la postura que asumen ante la existencia. Antes se rebelaban, para abandonarse al fin, inertes; ahora ya no luchan: se comportan como personas con larga experiencia, que conocen la omnipotencia del Destino y tratan de limitarlo, de adivinarlo, de desviarlo, estableciendo ciertas leyes, o adoptando actitudes que las ayuden, siquiera, a soportar menos dolorosamente los golpes que ninguna potencia humana puede detener.

Para ello, razonan de continuo —o *sragionano*, como dice, mofándose, su propio autor. Es una manía dialéctica, que les hace aceptar el dolor a condición de examinarlo agudamente, de escrutar las causas y los pormenores de su sufrimiento. Es, una vez más, Pirandello que se cela tras sus hechuras, y que recorre la última etapa de su desolación: la que acaba riéndose, tras el análisis y el rechazo de todas las fundamentaciones morales, de la "*follia degli uomini che credono al bene*".

Tres dramas —quizá sus obras maestras— marcan los hitos de esa angustia postrera, que lo llevara a disfrazar con la soberbia de afirmaciones



paradojales su desierto interior: *Enrico IV*, *Così é, se vi pare*, y *Sei personaggi in cerca d'autore*.

*Enrico IV* es la tragedia leopardiana del teatro de Pirandello. Para el autor existe aún el banquete de la vida; hay todavía una porción escogida, pero el Destino repele a un número inmenso de hombres, y los condena a asistir, con envidia, al espectáculo de la felicidad ajena.

El protagonista no sufre aquí porque la vida es una farsa, sino porque la farsa la representa él mismo, aprisionado durante años en una existencia ficticia, mientras la verdadera vida proseguía, en torno, su incesante decurso. De pronto, la corriente vital pretende reabsorber el átomo descartado, pero ya no hay lugar para él: y la mónada que por un instante se ilusionó con participar de la vida, debe simular la locura, motivo de su derrota, y defender tras esa máscara sus ansias de persistir, la *smania di vivere* que es una de las notas distintivas de los personajes pirandellianos.

Todo el drama se envuelve en una amargura íntima y cortante, que aflora en los pensamientos y en las palabras, más lapidarios e ingeniosos que nunca. El mundo de Enrique IV es la parodia del mundo en que su autor se siente preso, y la rebelión del presunto Emperador es un grito de Pirandello, la resistencia desesperada a abandonar el mundo de quien no conoció sus halagos, el interrogante de quien no sabe explicarse por qué el espíritu conserva energías juveniles, mientras el cuerpo muestra en su decrepitud la inminencia de la muerte. "Che peccato!", murmuró el maestro siciliano minutos antes de su tránsito, pensando, de fijo, en las novelas inconclusas *I giganti della montagna* y *Adamo ed Eva* que, a esa altura de su fama, le prometían, demasiado tarde, las lisonjas siempre apetecidas; y Enrique IV, vuelto a la lucidez, con un alma de veinte años en un cuerpo ya maduro, apostrofa a sus amigos: "La mia vita é questa! Non'é la vostra! La vostra in cui siete invecchiati io non l'ho vissuta!".

He aquí una de las tesis de Pirandello: *la vita non si rifà*; nada puede compensarnos del instante transcurrido sin gozar en nuestro "invo'ontario soggiorno sopra la terra". Porque no tiene valor la virtud, ni hay ideal alguno que justifique la abnegación. El Cristianismo había enseñado a los hombres que un Dios trascendente, legislador de la conducta humana, colocó en un más allá ultraterreno el fin a que debían tender. Después, otros llegaron para decirles que todo se agota en la órbita de la realidad circunstante y que la trascendencia es un concepto vacuo. Por fin, como un descubrimiento definitivo, se afirmó que nada existe en el mundo ni fuera de él, que todo es un sueño, que cada creatura está sola, ignorante de las demás e ignorada por ellas.

Esta última posición es la que refleja *Così é, se vi pare*, drama del aislamiento, de la incomprensión del hombre hacia el hombre, que sólo en la piedad halla un suave remedio a tanta desventura. Pero, si es imposible co-

nocer, si tienen a la vez razón el señor Ponza y la señora Frola, ¿dónde está la Verdad? ¿qué es la Verdad? y ¿cómo puede vivir tranquila, como si la poseyera, esa turba anónima y vulgar que hostiga con su curiosidad a los protagonistas, y los tacha de locos?

Pirandello llega así, con su relativismo absoluto, a la negación metafísica que pretende sacudir, con el juego brillante de los diálogos en que sustenta su frágil arquitectura dialéctica, los cimientos mismos de la filosofía tradicional. Pareciera que ningún paso resta por dar, y sin embargo, el escepticismo del dramaturgo progresa aún, para desconocer, en *Sei personaggi*, no sólo el mundo moral sino también el mundo físico, no sólo la realidad de nuestros conocimientos, sino nuestra propia realidad.

Todas las tesis pirandellianas confluyen a esta "commedia da fare" llevadas hasta la exasperación, porque en el escenario se debaten, reclamando para sí la auténtica realidad, el plano de los actores y el de los personajes, nacidos de una mente inspirada como "ilusión". Pero ¿acaso —pregunta el Padre al Director— no es ilusión también toda su vida pasada, con las quimeras que ya no se forja, con los juicios que ya no formula? Si nosotros, fuera de la ilusión, no tenemos otra realidad, es conveniente que Ud. también desconfíe de su realidad, de ésta que hoy Ud. respira y toca en Ud. mismo, porque como la de ayer, está destinada a descubrirse mañana como ilusión...".

De este modo, a fuerza de ahondar problemas, a fuerza de querer develar los misterios del universo y del subconsciente humano, Pirandello llega a una conclusión desesperada: el anulamiento de sí mismo. Los fantasmas de las *Maschere nude* son los nuncios de su encarnizado hurgar en sistemas ajenos y en su propia intimidad. *Numen praesens* de sus creaciones, él también hubiera podido decir, como el Diego Cinci de *Ciascuno a suo modo*: "Io mi sono ridotto l'anima, a furia di scavare, una tana di talpa"...

En ese furor destructivo halló su estro creador, pero, tras demoler los ídolos que el ochocientos colocó en el lugar del Absoluto, no vió, o no quiso ver, que esas ruinas postulaban la búsqueda y el redescubrimiento del Dios indestructible. Todos los humanos eran para él "personajes", pero los personajes implican una trama, una escena, y sobre todo, un Autor. Y Luigi Pirandello no logró encontrar el Autor Sumo que crea, no sólo cerebros razonantes, sino hombres integralmente vivos.

Sin embargo, por eso mismo, la obra de este pesimista es un símbolo de su época, que veía disolverse sistemas filosóficos y artífugos sociales. Acabada la entronización del Yo como medida del universo, como única verdad, el individuo adhirió a un agnosticismo fatalista que mataba en él cualquier ansia de superación. Y en el teatro de Pirandello no hay héroes: sus personajes son "masa", cansados, desnudos de energías, amorfos. De los choques dialécticos, del duelo de las fórmulas, no surge la lucha de un ca-

rácter contra un numen o una multitud; sólo hay hombres desesperados en su aislamiento, con el terror de que, siendo incognoscibles, no existan en realidad.

El naturalismo de Zola se había mantenido fuera del amontonamiento humano, a cierta distancia, como un pintor en estudio de perspectivas; y mientras conservaba en pose a ese mundo, parecía sugerirle: "pronto ha de llegar el remedio para todo esto, la lucha social...". Verga se acercó a esos hombres, pero para hacer de ellos figuras homéricas, exponentes de la humanidad primitiva, exenta del peso de treinta siglos de historia. Pirandello se mezcla con la plebe de sus días, agobiada por la carga de culturas milenarias, de doctrinas consuntas, de ilusiones aventadas. La vida de esas personas es grotesca y terrible; no son víctimas, como en Esquilo, de un Olimpo cruel que las asaetea desde las nubes, ni, como en Shakespeare, de sus pasiones irreflexibles, ni siquiera, como en Ibsen, de una ley moral que no saben ver sino como convención social: son víctimas de la lúcida persuasión de que en torno del hombre impera la nada, de la sustitución por un *cosí é, se vi pare*, de la certeza y de la aceptación de un código regulador de los actos humanos.

Espectador de un mundo burgués en derrumbe, de una civilización en agonía mortal, Pirandello espeja en su obra el aturcido desaliento de la humanidad contemporánea y prenuncia un cataclismo. Los años que siguieron a la guerra le dieron razón; confiemos, entonces, en el advenimiento de una era nueva, constructiva e infusa por el sano optimismo de la frase carduciana: "Buona é la vita, e santo l'avvenir...".

ALMA NOVELLA MARANI.

## BIBLIOGRAFIA

DIE THEOLOGISCHE ERKENTNIS - UND EINLEITUNGSLEHRE  
DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN, AUF GRUND SEI-  
NER SCHRIFT IN BOETHIUM DE TRINITATE, por *Martín*  
*Grabmann*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1948.

Martín Grabmann, uno de los investigadores medioevistas contemporáneos más completos, ha prestado ya servicios inapreciables a la cultura con la publicación de sus numerosos estudios históricos sobre la Escolástica y en especial sobre el Tomismo. En todos ellos campean una inobjetable seriedad y un dominio extraordinario de los textos.

El que nos ocupa aborda un tema de vital interés para la Teología contemporánea: la naturaleza especulativa de la Teología según la doctrina de Santo Tomás. Aunque centrado en el Comentario "IN BOETHIUM DE TRINITATE", Grabmann, fundado en su método: "Divus Thomas sui interpres", confirma la tesis tomista tan magistralmente desarrollada en este Opúsculo, con un riquísimo material extraído de otras obras del Angélico y estudia con minuciosa escrupulosidad su proyección histórica en la Escolástica posterior y en el movimiento teológico contemporáneo. Gracias a ello, la obra de Grabmann con sus 392 páginas, densas en doctrina, resulta una verdadera Introducción a la Teología.

BOECIO, el "último romano y primer escolástico", el "fundador de la Edad Media", (E. K. Rand), nació hacia el año 480 y murió en París en 526. Cumplió una misión providencial en la evolución y continuidad del pensamiento humano. Introdutor de Aristóteles en el Occidente, ejerció una influencia decisiva en el desarrollo de la filosofía medieval y fué uno de los iniciadores de la especulación teológica. Cinco opúsculos pasaron a la Edad Media con su nombre: I. De sancta Trinitate (Quomodo trinitas unus Deus et non tres dii). II. Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus substantialiter predicentur. III. Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non

sint substantialia bona. (Llamado en la Escolástica: De hebdomadibus). IV. De fide catholica. V. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.

Sus escritos fueron comentados con una veneración casi canónica y obraron en la formación de la Teología medieval a manera de fermento, sobre todo en la Escuela de Chartres. Era obvio: las cuestiones trinitarias y cristológicas ocupaban el punto central en las disputaciones teológicas del s. 12. Se buscaba realizar el principio boeciano: "Fidem, si poteris, rationemque conjunge", (M. P. L. 64, 1302 c): aplicar la ratio al contenido de la revelación. Fué providencial que en un momento en que las Escuelas se esforzaban por dar a los estudios teológicos un carácter rigurosamente científico, el genio de Tomás comprendiera la trascendencia histórica de algunos Artículos del Opúsculo boeciano, sobre todo los que tratan de las relaciones entre la fe y la ciencia, que constituía una dificultad casi insoluble para la incipiente Escolástica. Santo Tomás da aquí una solución científica satisfactoria a la cuestión afirmando la armonía entre la fe y el saber a base de su clara distinción. Lejos de ser ésta una cuestión meramente religiosa y extrafilosófica (De Wulf), es, como demuestra G. M. Manser, O. P., "la cuestión más profunda e internamente filosófica, pues están en juego la existencia misma, el objeto y el método no sólo de la Teología, sino también de la filosofía y esa armonía de la fe y del saber, basada en la distinción entre una y otro, regula a su vez, la relación entre *naturaleza* y *sobrenaturaleza*, *Estado* e *Iglesia* y en general todo el trabajo cultural del individuo y de la sociedad".

Grabmann *divide su estudio* en cinco partes: previa una introducción histórica sobre Boecio y la influencia que ejercen sus Opúscula sacra en la Edad Media y una introducción histórico literaria al Comentario de Santo Tomás, estudia el Prólogo en que el Doctor Común interpreta el *Prooemium* de Boecio. Llegamos a la conclusión del P. Chenu de que este Opusculum debe juzgarse como "chef d'oeuvre d'epistémologie surnaturelle, dans la toute jeune maîtrise de Thomas d'Aquin a Paris (1256-1257)". En dos capítulos expone la doctrina Tomista sobre la posibilidad y los límites de nuestro conocimiento de lo divino y el carácter científico de la Teología: la licitud de la especulación teológica, la subalternación de la ciencia teológica, valor de los conceptos y demostración filosóficos en la Teología. Consagra, luego, 200 páginas, densas en erudición, a la influencia que la doctrina Tomista sobre la Teología considerada como ciencia propiamente tal, ha ejercido sobre la Escolástica del siglo 13 y principios del s. 14.

De los 24 Artículos en que Boecio divide sus seis Cuestiones, sólo uno trata de la Trinidad. Grabmann reduce su investigación a los que más directamente interesan el problema que se propone elucidar: la naturaleza de la Teología-ciencia. La sola enunciación de los principales Artículos dará una idea de la importancia de su contenido: Quaestio I. De divinorum cognitio-

ne. Articulus I. Utrum mens humana ad cognitionem veritatis indigeat nova illustratione divinae lucis. Art. II. Utrum mens humana possit ad Dei cognitionem pervenire. Art. III. Utrum Deus sit primum quod a nobis cognoscitur. De la Quaestio II: De manifestatione divinae cognitionis, estudia con detención los tres primeros Artículos; Utrum divina liceat investigando tractare; utrum de divinis, quae fidei subsunt, possit esse scientia; utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti.

Sólo indicaremos algunos puntos.

Especial importancia para la comprensión de la tesis Tomista sobre la naturaleza científica de la Teología tiene el capítulo cuarto del libro de Grabmann: *La estructuración científica del conocimiento de lo divino en la Teología*. Después de una introducción histórico-literaria en la que destaca la influencia de la doctrina Tomista sobre los Escolásticos posteriores y enumera a los teólogos que con más claridad y profundidad han escrito sobre el tema, siguiendo las huellas del Angélico, Grabmann expone el contenido de los tres primeros artículos de la Cuestión III. Al leer estos largos y densos artículos de San Tomás, "uno asiste, por así decirlo, a la construcción misma de su método y de su técnica".

*Utrum divina liceat investigando tractare?*; en estos términos plantea Santo Tomás en el art. 1, el problema de la licitud de la especulación teológica. La respuesta afirmativa se basa en la perfección misma del hombre. Esta consiste en su unión con Dios. "Conviene que el hombre se deje arrastrar y conducir a Dios por todas las energías que en él están. Por consiguiente, el entendimiento debe dedicarse a la contemplación de lo divino (contemplationi) y la razón a la inquisición (inquisitioni) de lo divino. Sigue en esto la doctrina de Aristóteles (Ethic. X, 7-1127 b 31). Advierte, sin embargo, el Santo que en esta labor especulativa debe el hombre evitar tres pecados: primero, la presunción. Segundo, la fe debe preceder a la razón, no la razón a la fe: "dum scilicet aliquis hoc solum vult credere quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso". Tercero, cuando uno se introduce en lo divino más allá de su capacidad (ultra modum suae capacitatis).

Guardada esta triple cautela intelectual, Santo Tomás afirma categóricamente, contra la opinión de los Escolásticos agustinianos, que el conocimiento teológico no sólo tiende a mover y dirigir la voluntad o a nutrir nuestra piedad, sino que tiene una finalidad propia inmanente al acto intelectual que es, esencialmente, realizar la perfección del entendimiento. Con toda lógica: es una consecuencia de su doctrina sobre la primacía de la inteligencia, así como la orientación práctica de la Teología Escotista radica en el voluntarismo de la Escuela Franciscana. Nuestra vocación sobrenatural no modifica la estructura y el encadenamiento de nuestra potencias, sólo las eleva. La gracia no destruye la naturaleza: la perfecciona en su misma línea. Hay una unión con Dios que se realiza por la contemplación de lo di-

vino. Esta unión es el fin propio al que gravita toda nuestra actividad intelectual. Por eso es lícita una actividad especulativa, específicamente intelectual, que tenga por objeto las realidades divinas, ya que por ella se realiza la unión de una de nuestras potencias — en este caso la más noble — con Dios. Ultimamente M. R. Gagnebert O. P. expuso con extraordinaria profundidad el pensamiento Tomista sobre la naturaleza de la Teología especulativa, fundándose en la doctrina de la primacía de la inteligencia.

Los lugares paralelos citados por Grabmann confirman y completan la doctrina (Ver: In I. Sent. q. 1 a. 1).

*¿Cómo puede subsistir el mérito de la fe donde hay demostración?* — se pregunta Santo Tomás en la quinta objeción, con el célebre pasaje de San Gregorio tantas veces usado por la Escolástica para explicar las relaciones entre la fe y la ciencia: "Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum" (Hom. 26 in Evang. n. 8). La respuesta brinda al Santo una ocasión de distinguir los dos conocimientos: el teológico y el filosófico. "Duplex est humana ratio. Una demonstrativa cogens intellectum ad credendum, et talis non potest haberi de his quae sunt fidei, sed potest haberi ad evacuan- da ea quae fidem destruunt, vel impossibilem asserunt. Quamvis enim ea quae fidei sunt demonstrari non possint, non tamen possunt demonstrative improbari. Si autem talis ratio ad probandum ea quae sunt fidei induceretur, evacuetur meritum fidei, quia jam assentire his non esset voluntarium, sed necessarium. Ratio autem persuasoria sumpta e aliquibus similitudinibus ad ea quae sunt fidei inducta, non evacuat fidei rationem: quia non facit ea esse apparentia, cum non fiat resolutio usque ad prima principia, quae intellectu videntur. Nec iterum meritum fidei evacuat, quia non cogit intellectum ad assentiendum, unde assensus remanet voluntarius". Quince años más tarde Tomás vuelve a la cuestión en S. Theol. II-II q. 2 a. 10.

El Artículo 2 de la C. II aborda de lleno el problema del *carácter científico de la Teología*: Utrum de divinis, quae fidei subsunt, possit esse scientia? El único lugar paralelo es S. Th. I q. 1 a. 2. Grabmann expone el pensamiento Tomista según las últimas investigaciones de P. Chenu y P. Congar. "La clef de la pensee de saint Thomas sur ce sujet (la question de la theologie-science) se trouve, croyons-nous, dans son commentaire sur le De Trinitate de Boece". Funda su juicio: es aquí, sobre todo, donde Tomás explica en qué sentido debe tomarse el concepto aristotélico de ciencia y aplicarse a la doctrina sacra. "Scientiae ratio consistit in hoc, quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscuntur". Sin duda, el ideal, el acto más perfecto en el proceso de la especulación científica es la reducción de las propiedades a su esencia, de los efectos a su causa. Tomás nada dice de esto en el presente artículo. Es que, cuando se trata de las realidades divinas, hay que distinguir dos clases de ciencia: *divinorum notitia dupliciter potest aestimari*. "Una secundum modum nostrum", alia secundum modum ipsorum divi-

norum". El "modo nuestro" es "ex creaturis", cuya noticia nos viene por los sentidos. El "modo divino" es aquel según el cual "Deus ex hoc quod cognoscit se, cognoscit alia suo modo, id est *simplici intuitu, non discurrendo*". Pues bien: por la gracia de la fe, que es "quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente", recibimos una cierta participación de la ciencia divina. Esta participación la poseemos y actuamos en el sentido de que "ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum *nostrum modum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones*". Dios, dice el P. Congar, resumiendo el corpus articuli, conoce todas las cosas en sí mismo, suo modo, id est *simplici intuitu, non discurrendo*"; es decir, posee una scientia intuitiva. En cambio, nosotros conocemos estas mismas cosas, pero por la revelación y a nuestro modo — humano — "discurrendo de principiis ad conclusiones".

Es decir: en la Teología hay algunas verdades que juegan el papel de principios, otras de conclusiones. La Teología es, pues, una imitación de la ciencia misma de Dios, inclusive por el *trabajo humano y racional* de la especulación. Impressio divinae scientiae. No es ésta una fórmula retórica. Es una expresión técnica. ¿En qué sentido debe entenderse esta admirable y grandiosa concepción de Santo Tomás? Explica Grabmann siguiendo a Congar: Sobre la base de la fe y gracias a la inteligencia humana del creyente, es decir, por el camino del pensamiento discursivo y racional, aparece en el espíritu humano una cierta imitación y reproducción del encadenamiento (enchainement) de las cosas, tal como existe en el pensamiento divino, donde los objetos menos inteligibles son conocidos en los más luminosos y finalmente en la Luz misma que es Dios. De este modo, la Teología se nos aparece como el gigantesco esfuerzo del creyente racional por *repensar el mundo como lo piensa Dios*, pero no va sobre la base del simple asentimiento de la fe, que pertenece al orden de la inteligencia, sino sobre la base del conocimiento racional y discursivo. "La theologie est la construction rationnelle et scientifique de l'enseignement chretien". Tal es el sentido profundo de la concepción Tomista de la Teología como ciencia, que coincide con la definición de la Teología como sabiduría, "scientia per altissimas causas".

Las verdades-principios son los articuli fidei: objeto de la revelación, promovidos por la Iglesia. Estos Artículos (del Símbolo: S. Th. II-II q. 1 a. 8 y 9) son ya una primera Explicación por el camino de la revelación, no por el camino de la Teología, de los dos primeros artículos que contienen implícite toda la substancia de la fe: el misterio mismo de Dios en su vida íntima, misterio necesario de Dios Uno y Trino y el misterio libre de la Encarnación, que redime y diviniza al hombre. Todo en la Teología se reduce a ellos, remonta a la visión con que Dios se ve a sí mismo.

La fe sobrenatural es, pues, como el puente entre la visión de Dios en



y por sí mismo y nuestra ciencia de Dios, dependiente de los sentidos, que progresa con el trabajo discursivo y racional del creyente.

De todo ello se deduce la superioridad de la Teología sobre todas las ciencias, "cum ex altioribus principiis procedat".

Tomás no ha tocado aún el problema de la "subalternación" de la ciencia teológica. Lo trata en la respuesta a la quinta dificultad. El P. Chenu ha vuelto a investigar con profundidad esta idea aristotélica aplicada por el Aquinate a la Teología. Ve en esta teoría la solución a las siguientes dificultades: ¿La luz de la fe permanece incontaminada, santa y pura en las formas del pensamiento racional, usadas en la ciencia teológica? ¿Cómo se realiza el tránsito del pensamiento divino, del cual fluye la fe, al trabajo propiamente científico? El fundamento de esta concepción aristotélica de la ciencia, que permite sucesivas autonomías en la unidad del mismo espíritu, es la analogía del ser

Grabmann expone magistralmente esta teoría y en su exposición pone de relieve algunas características, algún tanto olvidadas, de la Teología. P. e. cómo se añan en ella lo científico-técnico y lo místico. Hay una *continuidad fecunda* entre la fe, la Teología y su ciencia subalternante, la visión beatífica. La fe es no sólo "acceptio rerum, quibus assentimus", sino también "aliquid quod *inclinat* ad assensum", dice Santo Tomás. La ciencia subalternada se esfuerza, espontáneamente, a unirse a su subalternante, para llegar a su estado perfecto. La fe tiende a ver. No puede ser la etapa definitiva del hombre.

Chenu, en Francia, y Scheeben, en Alemania, son, afirma Grabmann, los que mejor han demostrado esa admirable armonía entre los elementos especulativos y místicos en la ciencia teológica.

El Artículo 3: *Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti*, brinda a Grabmann la oportunidad de exponer ampliamente la doctrina Tomista sobre la *función reservada a la razón* y a la filosofía puesta al servicio de la Teología. Con Santo Tomás las relaciones entre la Teología y Filosofía quedan definitivamente establecidas: son dos dominios distintos, autónomos. El hecho de que la Teología sea criterio *negativo* de la Filosofía, lejos de quitarle esa autonomía, le abre horizontes insospechados, como sucede, en general, con la naturaleza cuando es elevada y perfeccionada por la gracia. Las funciones de la razón puesta al servicio de la Teología pueden con el P. Congar clasificarse del siguiente modo, en conformidad con la doctrina Tomista: a) Una función *preliminar*. Consiste en demostrar los *praeambula fidei* (existencia de Dios, monoteísmo, inmortalidad del alma. Ver: S., Th. II-II q. 2 a. 10 ad 2; In Boeth. q. 2 a. 3). b) Una función de *defensa* de los Artículos de la fe. Esta función polémico-apologética no intenta demostrar su verdad, lo que es imposible, sino mostrar que son revelados. c) Función *deductiva*: deducir conclusiones de las verdades-princi-

pios. "Inventio veritatis... ex principiis fidei". "In quantum ex ipsis articulis alia in Theologia syllogizantur". (In Sent. dist. 23 q. 2 a. 1 ad 4). d) Función *explicativa* y *declarativa*. Por analogías y conveniencias se "manifiesta" la verdad revelada.

En la respuesta a la objeción séptima Santo Tomás explica el sentido de la célebre frase: "Philosophia est ancilla Theologiae". Se vale de la doctrina aristotélica sobre la relación de la Metafísica con las demás ciencias: "Aliae scientiae dicuntur ancillae hujus". "Cum omnes aliae scientiae sint ei quasi famulantes et praeambulae in via generationis". Grabmann resume la historia del principio: *Philosophia est ancilla Theologiae*.

La última parte del libro de Grabmann está consagrada a estudiar la doctrina Tomista sobre la Teología-ciencia en la Escolástica del s. 13 y principios del 14.

E. RAU.

JUAN ZARAGÜETA BENGOCHEA, *Una Introducción Moderna a la Filosofía Escolástica*, un vol. 207 págs. Universidad de Granada. Cátedra Suárez, 1946.

Los antiguos escolásticos no escribieron ninguna introducción especial a la Filosofía, —en el sentido moderno de la palabra—, porque estaban atareados en la solución de los grandes problemas de la unificación del sistema. Ellos daban por descartada la introducción y cuanto más, la hacían consistir en la entrega de los instrumentos ("summulae" lo más escuetamente posibles), a fin de que se pudiera trabajar en lo que realmente, por el momento interesaba, v. gr: la solución del problema de los universales. Por otra parte, ni siquiera pensaron que con el tiempo sería una rama de tanta importancia, de tal suerte que fuese considerada por algunos con objeto formal propio (Sepich). Para quien conozca el pensamiento de la época, esto no significa encontrar una deficiencia, sino que por el contrario es la justificación de la tarea en que estaban empeñados. Pero como las necesidades de los tiempos fueron cambiando, a medida que la filosofía moderna hacía presa en los espíritus, sembrando la desorientación y señalando caminos desviados en la búsqueda de la verdad, sobre todo, habiéndose escrito y propagado tantas introducciones tendenciosas y falseadas, llega el momento actual en que es necesario "introducir" al iniciado en el campo de la filosofía, no sólo para entregarle los instrumentos de indagación, sino también para darle al incipiente una vista panorámica del conjunto de los problemas y soluciones, ya sea desde el punto histórico del desarrollo del pensamiento filosófico en la adquisición de la verdad (Maritain), ya sea desde el punto de inmersión inicial activa en los mismos problemas que plantea la filosofía mo-

derna a fin de que se ejercite en el análisis y en el pensar, conforme al criterio de la verdad inmutable (Zaragüeta).

El esfuerzo de este volumen de Zaragüeta consiste en querer introducir en la Filosofía, de una manera clara y lo más completamente posible, así como también en forma activa (el sujeto no es solamente un espectador, sino también un actor que ha sido sumergido de entrada en los problemas y conducido de la mano por el autor, quien por momentos se retira dejando al iniciado con el vademecum a fin de que continúe a solas), procurando reducir las fórmulas de expresión y de miras de la filosofía moderna a la doctrina fundamental de la escolástica, sin que ésta sufra desmedro alguno, antes bien, demostrando la vitalidad consubstancial que posee al acomodarse a las renovaciones accidentales de enfoque y expresibilidad.

La obra de Zaragüeta no pretende y no podía pretender tampoco, ser una simple exposición de datos ya conocidos tanto para la escolástica como para la filosofía moderna, reunidos, presentados y contrapuestos de una manera novedosa, si se quiere, sino que su deseo ha sido, desde un punto de vista analítico y sintético, ubicarse de lleno en los elementos más significativos, o sea: en los puntos centrales de la Filosofía, valiéndose de una esmerada y profunda indagación crítica, desde dentro mismo de la filosofía moderna.

Partiendo de tal premisa Zaragüeta ha dividido su estudio en tres partes: I. *Yo y el Mundo* (idealismo y realismo), determinando el planteamiento del problema y el proceso genético del realismo, que involucra, desde luego, las dos actitudes de cualquier filosofía; II. *Yo y los demás* (el ser propio y el ser ajeno), investigando en la penetración de la conciencia ajena, en el mundo físico a través de esta misma conciencia, en el conocimiento del ser propio y del ser ajeno y terminando este capítulo con una magnífica síntesis del proceso cognoscitivo; III. *El hoy, el ayer y el mañana* (el ser en el tiempo), donde expone los varios ciclos de la sucesión temporal, la triple perspectiva del presente, pasado y porvenir y en qué consisten las líneas generales de la moderna filosofía existencial, actualmente tan en boga.

Expuestos horizontes tan amplios aparece claro cómo se mueve Zaragüeta y el sentido de las relaciones de cada una de las partes, más o menos largamente sintetizadas y examinadas.

Sin que muchas veces lo diga, oportunamente explica en cada capítulo el planteamiento del problema y su conexión con los demás, estudiando el estado de la cuestión y considerándolo del lado teoréticamente más hondo, con lo que se logra la impresión de estar en un ambiente libre de las interpretaciones que la filosofía en su desarrollo ha ido imponiendo a los problemas, para presentarnos una revisión sin prejuicios y nuevamente pensada. Lo cual no quiere decir que la Historia de la Filosofía en el decurso de la

exposición de los diversos argumentos no haya sido tomada en cuenta o descuidada, sino que ha sido empleada en sus resultados y formulaciones generales.

Los problemas del "yo y el mundo", "yo y los demás", "el hoy, el ayer y el mañana", todos sin exclusión alguna, forman la parte fundamental de la obra de Zaragüeta y se complementan, si bien es cierto, que la parte de mayor trascendencia y más específicamente metafísica se encuentra encerrada en la "síntesis del proceso cognoscitivo". Quien quisiera hoy día introducirse y recorrer el pensamiento de la filosofía contemporánea referente a los asuntos tratados, para ver hasta dónde se puede llevar la plasticidad de la filosofía escolástica sin la claudicación de ninguno de sus principios perennes, debe tener en cuenta este libro que se presenta de una manera especializada.

Y este es, si no nos engañamos, el espíritu que sigue Zaragüeta en la exposición de todo el volumen: hacer ver por un lado cómo la escolástica puede introducirse y comenzar por donde la filosofía moderna quiera, en los problemas que se plantean, haciéndonos ver al mismo tiempo las disparatadas afirmaciones que ésta incluye y procurando integrarlas luego de depurarlas con los argumentos de la filosofía tradicional siempre más equilibrados y completos; por otro lado, demostrar que a través de la variedad de soluciones dadas a los distintos problemas, existe siempre una posibilidad de integración que permite descartar todo eclecticismo superficial.

No significa esto que el carácter de la obra de Zaragüeta sea de tipo meramente concordancista, sino simplemente que él ha preferido hacer nacer la verdad, no mediante una contraposición al error, sino que ha tomado la misma posición inicial, y muchas veces hasta el lenguaje, tan selecto y cultivado en el libro (notémoslo de paso), de la filosofía moderna, esclareciendo las afirmaciones incompletas o deficientes y la posibilidad de una ulterior integración en la filosofía del ser.

El método seguido por Zaragüeta en este libro lo podemos considerar justamente "revolucionario", y así lo han de considerar, sin duda alguna, quienes tienen afecto a la Introducción a la Filosofía, no sólo por el fin práctico de introducir activamente al que se inicia, sino también por la manera de introducirse él mismo directamente en la filosofía moderna y comenzar desde allí la exposición de los elementos críticos escolásticos que cobran de esta suerte mayor espontaneidad y prevalecimiento teórico.

El sentido de desorientación que la filosofía moderna provoca en quien todavía no tiene los conocimientos necesarios ni discernimiento crítico de la verdad, puede superarse por el camino emprendido por el mismo Zaragüeta. No se trata de la posición de oponerse a un determinado adversario, sino de estudiar los problemas teniendo en cuenta las diversas posiciones desde

dentro mismo de su pensamiento e integrarlas mediante la genuina armonía que les infunde la filosofía tradicional, al mismo tiempo que se hace más fructuoso el cotejo de ambas filosofías.

La acentuación dada a los problemas, así como también el enfoque y las conclusiones logradas atestiguan una posición peculiar de Zaragüeta. Tal vez pedagógicamente este libro no tenga todas las cualidades requeridas, —no olvidemos que en su origen fueron conferencias o más bien meditaciones en voz alta,— y no esté al alcance de la mayoría de los que desean introducirse en la filosofía; pero eso no desmerece en nada su labor científica y su ardua tarea de filósofo, como tampoco coarta los méritos intrínsecos que sobreabundan en cada capítulo de este ilustre discípulo del Cardenal Mercier, que si actualmente viviera, por bien pagado daría todo el esfuerzo empleado en pro de la escolástica, al contemplar la conspicua y valedera obra de sus muchos discípulos, y en particular de Juan Zaragüeta.

JUAN ARQUÍMEDES GONZÁLEZ.

Villa Caeiro - Córdoba.

LA PERSONA Y EL BIEN COMUN, por *Jacques Maritain*, versión castellana de *Leandro de Sesma*, Dedebec, ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.

En esta obra Maritain retoma y precisa su pensamiento vertido en distintos libros anteriores acerca de las relaciones de la persona y de la sociedad.

Las consideraciones que componen este librito quieren esbozar la organización de la sociedad política y sus relaciones con la persona, desde la raíz misma de los principios. Y como quiera que, llevados a los fundamentos ónticos, los problemas se simplifican y solucionan en las evidencias primeras a la vez que se enriquecen al encerrar en germen las múltiples ramificaciones de ulteriores consecuencias, la obra que comentamos conduce por un cauce simple y ordenado un caudal denso de doctrina, virtualmente múltiple en incontables proyecciones, apenas apuntadas por Maritain, y que rebasan su pensamiento expreso y configuran en principio, toda una filosofía política.

El fin de la obra de Maritain es precisar el pensamiento de anteriores libros suyos, tomando pie para ello de las objeciones, que, desde diversas partes, se le han formulado, especialmente de las de Ch. De Koninck en su obra *De la Primauté du bien commun contre les personalistes*. Maritain tiene presente evidentemente las dificultades de De Koninck, a quien sin embargo no nombra, como tampoco De Koninck lo nombrara a él en su ataque.

De todos modos, estas objeciones al pensamiento filosófico-político de Maritain han logrado por lo menos un bien: obligarlo a precisar mejor su concepción y a expresarse con más rigor.

De Koninck había objetado a la tesis personalista de Maritain la superioridad del bien común sobre la persona, arguyendo que Dios es el fin supremo y bien común de todas las personas y de todo el universo, superior, por ende, a la persona misma. Pero es el caso que ningún autor tomista ni católico duda ni puede dudar seriamente de tan clara aseveración. El problema debatido no es ese, sino el de las relaciones entre la sociedad política y la persona, entre el fin de aquélla, que es el *bien común temporal*, y el de ésta, que es el Bien infinito, trascendente y divino, como ya lo hicimos notar en otra ocasión <sup>(1)</sup>. La argumentación de De Koninck contra el personalismo de Maritain se basa en el mencionado equívoco del *bien común*, que él lo entiende en un sentido universal que incluye el mismo bien de la persona: Dios —*Bonum communissimum*—, mientras que Maritain, como todos los escolásticos corrientemente, lo entiende como el bien propio de la ciudad temporal. A Maritain le cuesta poco resolverlo; pero debemos reconocer que con sus objeciones el filósofo canadiense ha logrado que Maritain se refiera más expresamente a Dios como *Bien común* en un sentido absoluto, siempre superior a la persona, o en otros términos, ha logrado que Maritain tome una posición más definida contra el liberalismo, el cual hace a la persona fin último de sí misma.

Fuera de estos retoques, que precisan y enriquecen su propio pensamiento, Maritain retoma y mantiene su conocida posición personalista: la persona en cuanto individuo de la especie está sometida al *bien común*, fin de la sociedad temporal; pero la sociedad con su bien no son un fin supremo sino sólo intermedio, y ha de someterse y servir al fin supremo de la persona considerada en su realidad espiritual y ordenada a la Trascendencia divina.

El más notable aporte, que Maritain añade a los anteriores de su concepción propia, son las breves pero jugosas páginas que nos brinda sobre la noción de bien común (pág. 55 y sgs.). En ellas procura precisar el contenido de esta sutil noción, deslindándola del bien público o ventajas del Estado mismo y haciéndola constituir en la ordenación de la sociedad dentro de la justicia hacia el logro del bien de todos los individuos. El bien común no es el bien del Estado como Estado, sino de la comunidad de personas agrupadas en la sociedad. Precisamente no se concibe ésta sino como comunidad de *personas* o seres espirituales, que, con su fin espiritual e inmortal se agrupan en el cuerpo social, no para renunciar o ser despojadas de aquel fin propio de cada una de ellas, sino, por el contrario, para asegurarlo con el

---

(1) En *Sapientia*, N°. 2, pág. 171 y sgs., La Plata - Buenos Aires, 1946.

fin o bien común de todas, reunidas en sociedad; para cuyo logro, eso sí, se imponen sacrificios —los necesarios e indispensables— de la libertad y colaboración de todas las personas miembros de tal comunidad.

Para establecer semejantes relaciones entre persona y sociedad, Maritain ha necesitado establecerlas antes entre individuo y persona, aspectos del mismo y único ser humano personal, en los que penetra y desarrolla a la luz de las nociones fundamentales de *materia y forma*, que, respectivamente, los determinan. El hombre es individuo y persona, todo individuo y todo persona; pero la raíz que lo hace ser individuo dentro de la especie es la materia, mientras es la forma por quien se constituye persona.

Con tales nociones y las de sociedad y bien común resuelve Maritain, en el sentido ya apuntado, el problema central de la obra —ya dado en su mismo título— entre persona y sociedad.

En problemas tan complejos de por sí y que la crisis política del mundo actual —cuando no las pasiones o preferencias políticas— han agravado, es difícil ver con claridad. Los principios claros en sí mismos, se oscurecen a medida que se alejan de su fuente originaria para intervenir, con mil interferencias entre sí, en la solución de un problema tan arduo y complicado y que tan de cerca nos atañe y penetra en nuestra vida.

Por eso, se esté o no con Maritain en todos o en algunos de los aspectos de su solución concreta, su concepción filosófico-política —esbozada en este libro, que complementa sus anteriores— es uno de los esfuerzos más profundos y más nobles, que, desde los principios metafísicos, éticos y antropológicos, en sí mismos evidentes e indiscutibles, se hayan hecho en la filosofía contemporánea para dar cauce ordenado y cumplida solución a la confusa y desbordada realidad política, sin menoscabo del bien propio de la persona. Y ello no es poco elogio.

La versión castellana, fiel y castizamente llevada a cabo por el P. Leandro de Sesma, ha sido pulcramente editada por Dedebe, ediciones Desclée de Brouwer de Buenos Aires.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

PROPEDEUTICA FILOSOFICA, por *Oswaldo Robles*, editorial Porrúa, S. A., Mexico, 1947.

Con este título nos ofrece Robles, en segunda edición, una buena Introducción a la Filosofía.

Robles es una de las figuras más vigorosas del tomismo de América, profesor actualmente en la Universidad Nacional de México. En él se hermanan un tomismo bebido en sus mejores fuentes y asimilado en su más íntima esencia, y una preocupación de los problemas de su tiempo junto con

un conocimiento de las principales corrientes y filósofos modernos y contemporáneos, cuyos aportes procura tamizar e incorporar a la síntesis tomista, y cuya simpatía no le impide señalar con sinceridad sus errores o falsas conceptualizaciones de sus propios aciertos.

Estas dos notas de sabiduría tomista, por una parte, y de penetración crítica en el pensamiento de nuestra época, por otra, decantadas por las preocupaciones didácticas del autor, confluyen armónicamente en este libro de iniciación filosófica, para conferirle fisonomía propia y, por eso mismo, razón de existir en medio de tantos manuales semejantes, algunos de los cuales de tan merecida fama, como el ya clásico de Maritain.

Los dos rasgos mencionados, que caracterizan a esta *Propedéutica Filosófica*, se realizan concretamente en una conjunción de Filosofía e Historia de la Filosofía. Ya en su Prólogo nos advierte Robles de que, aunque no es historicista, valora a la Historia de la Filosofía en toda su significación para la comprensión misma de la Filosofía, pues coloca a ésta dentro del marco humano en que han brotado y han sido solucionados sus problemas, como para aprovecharse del pensamiento de los grandes maestros de la Filosofía, los cuales, para un espíritu penetrante y amante de la verdad, aún errando enseñan.

La novedad que, con esta innovación, aporta Robles en su manual, es el haber intercalado la Historia en torno al problema filosófico planteado. Los manuales corrientes, sin excluir al de Maritain, presentan un esbozo de Historia de la Filosofía, y luego los problemas propios de la Introducción a la Filosofía, que no son otros que los grandes problemas de la Filosofía misma, esquematizados en sus grandes líneas y dentro de la unidad del todo. Robles, en cambio —y, a nuestro entender, más en consonancia con la índole misma de una Introducción— al comienzo de cada punto de su tratado trae los datos históricos necesarios y expone sumariamente el sistema de aquel o aquellos filósofos, que más se han distinguido en ese punto. Así, por ejemplo, la sección último del C. IV, consagrada a la Axiología —una de las mejor logradas— va precedida por una buena exposición del pensamiento de Brentano y de Max Scheler al respecto, antes de abocarse a la solución misma doctrinal del problema.

A más de una *Advertencia* —en que expone sus propósitos e ideas directivas en la elaboración de su tratado— y de un *Capítulo Preliminar* acerca de nociones previas al tema central de la obra, la *Propedéutica* comprende —siempre dentro del método histórico-doctrinal— ocho capítulos dedicados el primero a esclarecernos la *Definición* misma de Filosofía, el segundo a la *División y Método* de la Filosofía, y los seis restantes a los grandes problemas de la Filosofía en el siguiente orden: *Teoría del Conocimiento*, *Metafísica*, *Teodicea Natural* y *Ontica Existencial*, *Filosofía de la Naturaleza*, *Lógica* y *Filosofía Moral*. Cada capítulo consta de varias secciones,



y cada una de éstas se divide a su vez en pequeños párrafos con sus correspondientes títulos. Semejante orden y presentación tipográfica hacen al manual eminentemente didáctico y fácilmente asimilable. Cada capítulo se cierra con una seleccionada bibliografía, ceñida al tema.

Por todas estas buenas condiciones de fondo y de forma, enaltecidas con una elegante prosa, que nos deleita enseñando, no dudamos que el libro de Robles se impondrá como una de las mejores Introducciones a la Filosofía. El hecho de su reedición es ya un indicio de ello. Y nos alegramos de que obra tan seria y bien lograda nos venga de un autor de Ibero-américa, como signo de su renacimiento espiritual.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

EL ORDEN DE LOS CONCEPTOS, por *Jacques Maritain*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1948.

El Club de Lectores nos brinda, en excelente versión, una obra cuyo significado trasciende, y con mucho, los límites que le fijara la intención de su autor.

*El Orden de los Conceptos* apareció, hace ya años, como el segundo volumen de un curso de iniciación filosófica que Maritain comenzara a redactar y que, desgraciadamente, no continuó. Se dirigía a principiantes: la estructura sistemática, el estilo didáctico y hasta la misma finalidad perseguida parecían destinadas a reducir el número de los lectores a una cantidad bien exigua. Pero a pesar de todo en poco tiempo se transformó en una obra clásica, en un libro que era preciso leer (de hecho es uno de los más leídos de Maritain, lo que no es poco decir), y para muchos marca el punto de partida de una luminosa trayectoria intelectual, recorrida bajo el signo de Santo Tomás.

En nuestra patria sobre todo, los dos volúmenes de los *Elementos de Filosofía* han tenido un papel decisivo en los comienzos del movimiento tomista. Sin duda influyeron también los trabajos de otros autores (y otros estudios del mismo Maritain en los que el profesor cede su sitio al filósofo), pero es innegable que la *Introducción a la Filosofía* y *El Orden de los Conceptos* fueron para la mayoría de los tomistas argentinos el indispensable pórtico de entrada al maravilloso reino del Doctor de Aquino.

El libro, como su nombre lo insinúa, es un curso de Lógica Formal. Los temas tratados y el orden seguido son los de cualquier manual tomista: pero basta comenzar su lectura para comprender el éxito extraordinario que ha tenido. Se debe, a nuestro juicio, a tres factores. En primer lugar, al *verbo* ágil y brillante de Maritain, tan distinto del pesado estilo que parece ser patrimonio de los lógicos. En segundo término, a la admirable *claridad* que

campea en toda la obra, singularmente en los asuntos más complejos. En tercer lugar, a la *seguridad* que nace del ánimo del lector, ante un maestro excepcional, que hace gala de un real señorío de la materia, que conoce sobradamente el valor exacto y las dificultades propias de cada punto, las conexiones internas de todas las cuestiones, sus relaciones con todo el resto de la síntesis tomista, y que, al exponer a Santo Tomás, no aparta los ojos de la realidad presente y de los nuevos problemas planteados por el pensamiento contemporáneo. Citemos sólo sus observaciones sobre la logística, a modo de ejemplo.

No podemos dejar de lamentar (con un lamento como el de Raquel) que Maritain haya abandonado una obra tan valiosa, precisamente cuando iba a darnos lo más rico de su promesa: sus cursos de Psicología y de Ética, y sobre todo de Crítica y Metafísica.

El Club de Lectores —benemérito del tomismo argentino— nos ha dado, una vez más una magnífica edición. Esperamos en Dios y en Santo Tomás siga sin desfallecimientos en el camino tan acertadamente elegido y hasta ahora tan bien recorrido.

G. P. LEZAMA.

LA REENCARNACION DE LOS ESPIRITUS, por *Paul Siwek S. J.* traducción de María Mercedes Bergadá, editorial Huarpes. Buenos Aires, 1947.

Existe en el mundo de las Letras y de la Filosofía ese actor, por lo general considerado en menos cuando no relegado al olvido, que es el traductor. Y sin embargo, son los traductores quienes dan como nueva creación a la obra del autor, al trasvasar su concepción espiritual a un nuevo cuerpo lingüístico. Porque misión del traductor es infundir esta realidad espiritual de la obra, tal como salió del alma del autor, sin desfigurarla ni disminuirla, en un nuevo cuerpo idiomático, al que se adapte y anime como a su propio y primitivo cuerpo. De aquí que el papel de todo auténtico traductor sea mucho menos pasivo y más creador y más importante de lo que vulgarmente se cree. Hay traducciones incluso, donde la obra ha salido más airosa y mejor lograda que en su original, precisamente porque el lenguaje penetra mucho más de lo que se cree en el dominio del espíritu, sin limitarse a un papel puramente exterior y material.

Decimos esto, porque María Mercedes Bergadá, que cala hondo en la Filosofía, como lo ha puesto de manifiesto en sus primeros incursos originales, por segunda vez nos brinda una buena traducción del francés. Antes nos dio "*El Problema del Mal*" y ahora "*La Reencarnación de los Espíritus*".

obras ambas de Paul Siwek S. J., conocido profesor de la Universidad Gregoriana de Roma.

El P. Siwek se ocupa de este tema, que parecía ya relegado a la historia, precisamente porque revive en nuestra época con el recrudecimiento del teosofismo, del espiritismo y, en general, de las corrientes ocultistas. Con la seguridad con que se maneja en temas psicológicos y morales, previas unas sumarias referencias históricas relacionadas con el objeto central de su monografía, el P. Siwek desarrolla su obra en todo su alcance moral, psicológico y filosófico, en general, a la luz de los principios de la sana razón, a la vez que responde a las objeciones y sofismas de las diferentes teorías de la reencarnación de los espíritus.

Pero en esta ocasión no es intención nuestra subrayar los méritos del libro del eminente autor, sino más bien los de la traductora, que ha logrado como recrear en castellano esta obra escrita en francés.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

## C R O N I C A

ARGENTINA. — El *Congreso de Filosofía*, que debía celebrarse en Mendoza a fines de Octubre del presente año, se ha postergado para comienzos del año escolar próximo en la misma Ciudad. Se llevará a cabo desde el 30 de Marzo al 9 de Abril. El Excmo. Sr. Presidente de la República, Gral. Juan D. Perón, ha reiterado su deseo formal de asistir al Congreso en oportunidad del Acto de Clausura. El Pbro. Dr. Juan R. Sepich, a quien cabe tanta parte en este Congreso, ha renunciado a su cargo de Secretario del mismo, en cuyo reemplazo ha sido designado el Prof. Toribio M. Lucero, Delegado Interventor de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza. A la vez se designa Secretario Técnico del Congreso, en Buenos Aires, al Dr. Coriolano Alberini, quien ocupa además la Vice-Presidencia del Comité Ejecutivo.

El temario del Congreso, que anunciamos en otra oportunidad (Nº. 7 de SAPIENTIA), ha sido ampliado hasta comprender todas las partes de la Filosofía. He aquí sus temas: I Metafísica. II Gnoseología. III Axiología General. IV Psicología y Filosofía del espíritu. V Lógica. VI Estética. VII Epistemología y Filosofía de la naturaleza. VIII Filosofía de la Historia y Sociología. IX Filosofía de la Educación. X Filosofía de la Religión. XI Historia de la Filosofía. XII Filosofía Argentina y americana. XIII Filosofía del Derecho. XIV Filosofía de la Cultura. XV La enseñanza de la Filosofía.

El Pbro. Dr. Juan R. Sepich, Profesor y Director del Instituto de Filosofía en la Universidad de Mendoza, se retira de dicha Universidad para hacerse cargo, en calidad de Profesor Titular, de la Cátedra de Ética en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

En esta misma Facultad de Humanidades acaba de obtener por concurso la Cátedra adjunta de Psicología el Pbro. Guillermo Blanco, quien es además Profesor de la misma asignatura y de Ética en el Seminario Mayor de La Plata y Secretario de Redacción de la Revista SAPIENTIA.

Nuestro director, el Pbro. Dr. Octavio N. Derisi, profesor titular de Gnoseología y Metafísica de esta Facultad, ha sido encargado para organizar y nombrado Director del Instituto de Filosofía de la misma Casa de Estudios.

El Dr. Nimio de Anquín, Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, ha asistido al Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, especialmente invitado por las autoridades del Congreso. La Facultad de Filosofía de los Padres de la Compañía de Jesús de San Miguel ha iniciado una nueva Colección de publicaciones filo-

sóficas con el título de *La Filosofía de nuestro tiempo (los hombres y las ideas)*, bajo la dirección del Rdo. P. Ismael Quiles S. J. Van publicados: *Filosofar y vivir* por I. Quiles, *Existencialismo, Filosofía y Poesía* por Juan Luis Segundo y *Heidegger: el Existencialismo de la angustia* por I. Quiles. Se anuncian como próximos *Gabriel Marcel: el Existencialismo de la esperanza* por Joaquín Adúriz y *J. P. Sartre: el Existencialismo del absurdo* por I. Quiles.

El Pbro. Dr. Octavio Nicolás Derisi sacará en breve, notablemente aumentada, la segunda edición de los *Fundamentos Metafísicos del Orden Moral* por el Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. También editará en breve *Filosofía de la Persona* (su esencia y su mundo).

Nacido en Buenos Aires en 1897, ha muerto el 9 de Diciembre de 1947 el Rdo. P. Antonio Ennis, S. J. Profesor de Psicología en el Seminario Mayor de Buenos Aires y autor de valiosos trabajos de su especialidad, entre otros, uno sobre la telenografía, el *Compendium Psychologiae Rationalis de la Summa argentinensis de San Miguel*, y de la traducción castellana del *Tratado del Alma* de Aristóteles.

También en la Argentina se ha celebrado el Centenario de Suárez y de Balmes, con Conferencias y Publicaciones. La fundación Vitoria-Suárez, que dirige el Dr. Atilio del Oro Maini, organizó diversas Conferencias sobre aspectos de la Filosofía jurídica de Suárez aprovechando la presencia y concurso de eminentes profesores españoles en Buenos Aires, como Barcia Trelles y otros. Una Comisión, animada por el Prof. Fabiano, tuvo a su cargo la organización de diversas Conferencias sobre el pensamiento de Balmes. Una de ellas estuvo a cargo del Rdo. P. Ismael Quiles, y otra a cargo de nuestro Director, el P. Derisi, quien clausuró estos actos de homenaje a Balmes en los *Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires* con su trabajo sobre *Balmes, el filósofo del sentido común*, cuyos puntos fundamentales aparecen como *Editorial* de este mismo número de SAPIENTIA.

Organizado por los Cursos de Cultura Católica de La Plata, los Pbro. Dr. Octavio Nicolás Derisi y Guillermo Blanco han dado un cursillo de *Iniciación al Tomismo* en el Aula Máxima de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad nacional de La Plata, con mucha concurrencia de alumnos universitarios y público en general.

ESPAÑA. — La Facultad Teológica de los Padres Dominicos del Convento de San Esteban de Salamanca, que incluye una enseñanza filosófica completa, ha sido erigida canónicamente el 27 de Diciembre de 1947 bajo la dirección del gran tomista español y Profesor honorario de la Universidad de Friburgo, Rdo. P. Santiago Ramírez, como Rector Magnífico.

Según estaba anunciado y de acuerdo al temario que a su tiempo, publicamos (SAPIENTIA N.º 8), se llevó a cabo en Barcelona el Congreso Internacional de Filosofía, celebrado bajo los auspicios del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, con ocasión del primer centenario de la muerte de Jaime Balmes y del cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez. Los trabajos del Congreso serán publicados próximamente.

El mismo Instituto "Luis Vives" de Filosofía continúa la publicación de los *Estudios de Psicología Experimental* del Rdo. P. Manuel Barbado. Acaba de salir el segundo volumen con casi mil páginas. De él nos ocuparemos

en breve en la Bibliografía. Ha editado también el *Problema del Ente Ideal* de Antonio Millán Puelles y la *Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce* de nuestro Director, el P. Derisi. De ambas obras esperamos ocuparnos.

La acreditada Revista "*Pensamiento*" de los Padres de la Compañía de Jesús de España ha consagrado dos densos y magníficos volúmenes de trabajos monográficos sobre diversas fascetas del pensamiento filosófico de Balmes y de Suárez con motivo del centenario de los mismos.

Con motivo del Centenario de estos dos filósofos españoles han sido organizados en España numerosos Actos, jornadas y Conferencias, en diversos Institutos, Universidades y Casas de Estudios, especialmente por los Padres de la Compañía de Jesús. Numerosos Profesores extranjeros, especialmente invitados, han dado Conferencias en Madrid y otras ciudades de España. Así el P. D. Callus O. P. de la Universidad de Oxford ha dado un Curso de siete lecciones de Historia del aristotelismo medieval en el Instituto "Luis Vives" de Madrid; el Prof. J. Bochenski O. P. ha tenido a su cargo en la Universidad de Santander dos conferencias sobre *el hombre en la metafísica contemporánea*; el Prof. E. Castelli dos conferencias en el Instituto "Luis Vives" de Madrid sobre *el espíritu de nuestra época y Filosofía y sentido común*; el filósofo mejicano J. Basconcelo Calderón pronunció tres en la Universidad de Madrid; y el Prof. M. P. Sciacca, de la Universidad de Génova, ha dado diversos ciclos de conferencias sobre el Existencialismo y otros temas de su especialidad en la Universidad de Santander, en Barcelona y en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

En reemplazo del Rdo. P. Santiago Ramírez como Director del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, quien se ha retirado para consagrarse a sus estudios y publicaciones y para ocupar el Cargo de Rector de la Facultad teológica de Salamanca, ha sido designado el Dr. Juan Zaragüeta Bengoea, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad central de Madrid, Secretario de la real Academia de Ciencias morales y políticas y autor de numerosas obras y de trabajos filosóficos y pedagógicos. El 20 de Octubre de 1947 falleció el P. Miguel Flori Viadín, Prof. de la Facultad de Filosofía de Barcelona (Sarriá) de los Padres de la Compañía. El docto jesuita ha escrito numerosos trabajos sobre filosofía moderna, especialmente sobre Blondel, Lulio, y sobre todo Balmes, de quien escribió uno de sus últimos trabajos en el número de *Pensamiento* dedicado al filósofo de Vich.

Bajo la dirección de Leopoldo E. Palacios, Prof. de la Universidad central de Madrid, ha reaparecido desde Enero del presente año la Revista mensual *Finisterre*, publicación de cultura general con marcado acento filosófico.

La benemérita Editorial B. A. C. (Biblioteca de Autores cristianos) de Madrid, que tantas y tan buenas obras nos ha proporcionado o comenzado a proporcionar en los pocos años de su existencia —obras completas de S. Agustín, de S. Buenaventura, de la Summa de Sto. Tomás, etc.— comienza ahora a darnos las obras de Balmes, Lulio y Suárez.

Ha sido incorporado, como Miembro Titular, a la Universidad Pontificia de las Ciencias el Excmo. Sr. D. José María de Albareda, Secretario General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Catedrático de la Universidad de Madrid.

ITALIA. — La Academia Pontificia de las Ciencias ha inaugurado el primer año académico de post-guerra el 8 de Febrero de 1948 en la Sala del Consistorio del Vaticano. En tal oportunidad S. S. Pio XII pronunció un

meduloso discurso sobre *la Inmutabilidad de las leyes de la naturaleza y el gobierno del mundo por Dios*. Numerosos académicos, hombres de ciencias de todo el mundo, asistieron a la ceremonia.

Ha fallecido el Prof. A. Baratono, Profesor de Filosofía teórica en la Universidad de Génova y autor de varios trabajos filosóficos.

También ha muerto en Pavía el Prof. de la misma asignatura, N. Maresca, quien se dedicó especialmente a la Pedagogía.

Con motivo del IV Centenario de la Fundación de la Universidad y del *Primum ad prototypum Collegium* de Messina, la Sección de dicha Ciudad del Instituto de Estudios filosóficos y del Ateneo ha celebrado el XV Congreso Nacional de Filosofía de Italia desde el 24 al 28 de Septiembre. Los temas tratados han sido: I *La crisis de la civilización* y II *Razón e irracionalismo*.

Los Padres Dominicos de Italia han fundado una magnífica Revista de Filosofía y Teología bajo el título de *Sapienza*. Han aparecido ya los dos primeros números.

En el Colegio Aloysianum de Gallarate se celebró desde el 13 al 15 de Septiembre una reunión del Centro Italiano de estudios filosóficos cristianos para discutir el tema de *La estructura de la Metafísica*. La introducción de la discusión estuvo a cargo del Prof. Bontadini de la Universidad católica de Milán. La labor realizada en esta tercera reunión de estudios filosóficos cristianos ha sido publicada con el nombre de *Attualità Filosofiche* por la Editorial Liviana de Padua.

BELGICA. — El Institut Supérieur de Lovaina acaba de enriquecer su ya larga lista de publicaciones filosóficas de la post-guerra, con el magnífico trabajo de F. Nuyens, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, en la Colección de *Aristote, traductions et etudes*, que dirige A. Mansion, quien ha prologado la obra. En breve aparecerá el comentario de la misma en nuestra Bibliografía.

Con motivo de sus treinta años de enseñanza de Teología Moral en la Universidad de Lovaina, el Prof. Arturo Janssen ha sido honrado con la publicación de *Miscellanea Moralia*, dos tomos, en que sus colegas y amigos le ofrendan importantes trabajos morales.

En la misma ciudad de Lovaina y con ocasión de celebrar sus setenta años, el Rdo. Padre R. J. Martin O. P., profesor de Teología en el Studium Generale de los Padres Dominicos ha sido obsequiado con un denso volumen, *Studia Mediaevalia*, por sus colegas, amigos y antiguos discípulos.

En Poperinghe, su ciudad natal, falleció el 23 de diciembre de 1947 el eminente medioevalista, Mauricio De Wulf, uno de los primeros profesores del Institut Supérieur de Lovaina. Compañero de Mercier, desde la primera hora, consagró todos sus esfuerzos al estudio de la historia de la Filosofía medieval, especialmente de Santo Tomás y de los filósofos belgas. A través de su larga y fecunda vida ha publicado numerosos trabajos y libros. Recordamos, entre éstos, su *Histoire de la Philosophie en Belgique; Introduction à la Philosophie Neo-scholastique; La doctrine de la Pluralité des Formes; Art et Beauté; Initiation a la Philosophie Tomiste*; y dejando otros, su célebre *Histoire de la Philosophie Médiéval* cuya última y sexta edición comprende tres volúmenes, los dos primeros de los cuales han sido ya editados en castellano por la editorial Jus de Méjico.

Mons. León Noel acaba de cumplir 20 años al frente del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, que, bajo su dirección e incansable actividad,

ha logrado tan magnífico desarrollo y tan sazonados frutos. Con tal ocasión, A. Mischotte pronunció una alocución en honor del ilustre Presidente.

HOLANDA. — Desde el 11 al 18 de Agosto del presente año tuvo lugar en Amsterdam el X Congreso Internacional de Filosofía, presidido por H. J. Pos y F. Sassene.

SUIZA. — El 14 de Febrero de 1948 la Universidad de Friburgo ha celebrado en un acto solemne los 80 años del eminente sabio, Rdo. P. W. Schmidt S. V. D., fundador y director de la Revista *Anthropos* e investigador y autor de valiosos trabajos de Etnología e Historia de las religiones y de la monumental obra en ocho volúmenes (1912-1940) *Der Ursprung der Gottesidee*.

*El Instituto de Ciencias de la Educación* de la Universidad de Friburgo ha sido transformado con un gran incremento y desarrollo de sus órganos.

El P. V. Kuyper, que nos visitara y diera alguna conferencia el año pasado, Rector en la actualidad del Colegio Albertiano de los Padres Dominicos de Friburgo, ha sido nombrado en la Universidad de esta Ciudad Profesor ordinario de Historia de la Filosofía Moderna, materia que dictara anteriormente en el *Angelicum* de Roma.

En la misma Casa de estudios el P. F. Utz ha sido nombrado Profesor extraordinario de Filosofía moral y social.

*El Bulletin de la Société Philosophique* de Friburgo, hoja de cuatro páginas grandes, aparece siete veces durante el año académico y contiene el informe de la sociedad y da cuenta de la vida filosófica de Friburgo y de otros países.

*El Instituto Internacional de Ciencias Políticas y Sociales* de la Universidad de Friburgo —cuya pujante vida toma cuerpo en tantas iniciativas y creaciones diversas— acaba de dar a luz una Revista trimestral, *Politeia*, cuyos artículos en alemán, francés, italiano, español o inglés, son resumidos en las otras cuatro lenguas distintas de aquélla en que aparece.

*Las segundas conversaciones de Zurich*, organizadas del 19 al 22 de Abril de 1948 por la *Sociedad Internacional de Lógica y de Filosofía de las Ciencias* y por *Dialéctica*, tuvieron por tema *El Poder del espíritu sobre lo real: la idea de dialéctica*.

En Septiembre de 1949 tendrá lugar en Neuchâtel el IV Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa.

Bajo la dirección del P. Utz el *Instituto Internacional de Ciencias Sociales y políticas* del 7 al 9 de Noviembre organizó una Reunión Internacional de Estudio sobre su materia, en la que estuvieron presentes especialistas de nueve países.

La Sociedad Filosófica de Friburgo, sección de la Sociedad filosófica suiza, tiene como Presidente al Padre T. Deman y Secretario al P. J. Bochenski. Esta sociedad filosófica desarrolla una actividad seria e intensa.

ESTADOS UNIDOS. — El 30 de Diciembre de 1947 en Cambridge (Massachussets) murió Alfred North Whitehead, Profesor que fuera de Harvard. Había nacido y enseñado muchos años en Inglaterra. Desde 1924 a 1937 enseñó en Harvard, en los Estados Unidos. Se dedicó especialmente a la Filosofía de las Matemáticas. Su obra principal, *Principia Mathematica*, fué escrita en colaboración con Bertrand Russell.

La Universidad Católica de América, en Washington, anuncia la publicación inmediata de un Diccionario tomista, *Lexicon of St. Thomas Aquinas*.



nas, en cinco tomos de unas 400 páginas cada uno. El Diccionario está hecho sobre la base de la Suma Teológica sobre todo y otras partes escogidas de los libros más importantes de Santo Tomás, la obra ha sido encomendada a Roy J. Deferrari, a la Hna. Mary Inviolata Berry y al Rdo. P. José Ignacio Mc Guinness O. P. Su costo será de unos diez dólares por tomo.

La Editorial *Musurgia* de New York ha dado comienzo a la publicación de la *Opera Omnia* de Santo Tomás de Aquino, que constará de 25 volúmenes grandes, editados en impresión fototípica sobre la edición de Parma. Vernon J. Bourke, Profesor de la Universidad de San Luis, conocido por sus trabajos tomistas, está al frente de la edición.

Bajo la dirección de P. Weiss ha comenzado a editarse en septiembre de 1947 *The Review of Metaphysic* en la Universidad de Yale.

FRANCIA. — El filósofo René Le Senne ha sido nombrado miembro de la Academia de Ciencias morales y políticas.

Nicolás Berdiaeff, nacido en Kiew (Rusia) en 1884 ha muerto en Cernobyl (Seine de Francia) el 24 de Marzo de 1948. En un principio intentó la unión del Marxismo con el Idealismo de Kant y de Fichte. Desengañado del Comunismo volvió al Cristianismo. Desterrado varias veces de su patria se consagró a los estudios filosóficos, especialmente relacionados con la religión, la historia y la cultura. Últimamente se había inclinado hacia el Existencialismo. Sus numerosas publicaciones fueron traducidas a diversas lenguas, muchas también al castellano. Su obra más conocida y su mejor contribución a la comprensión de nuestro momento histórico es sin duda *Una Nueva Edad Media*.

Espiritualmente joven hasta el fin de su larga vida, acaba de morir el 27 de Julio de 1948 el P. A. G. Sertillanges O. P., quien había nacido el 16 de Septiembre de 1863. Profesor del Instituto Católico de Parma, miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, el P. Sertillanges fue uno de los más vigorosos y fecundos tomistas de nuestro tiempo. Sus obras filosóficas principales son: su conocido *Santo Tomás de Aquino*, en dos tomos, varias veces reeditado, y hace poco traducido al castellano y publicado en Buenos Aires: la *Filosofía Moral de Santo Tomás de Aquino*; las *Grandes Tesis de la Filosofía Tomista*, cuya traducción castellana se acaba de editar en Buenos Aires: el *Cristianismo y las Filosofías*, dos Tomos: *Henry Bergson y el Catolicismo*; y la *Idea de Creación y sus Consecuencias en Filosofía*.

La *Semana Social* de Francia, celebrada en Lyon desde el 19 al 24 de Julio de 1948, versó sobre *Civilización Occidental y Pueblos de ultramar*.

Desde Diciembre de 1947 funciona en París un nuevo Centro de Investigaciones filosóficas y espirituales.

La Redacción del *Bulletin Thomiste* prepara el VII Tomo, que versará sobre la producción tomista de 1943-1946. La aparición del volumen se anuncia para fin de año.

La Sociedad Francesa de Filosofía ha reelaborado y editado en un solo volumen el *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. A. Lalande, Presidente honorario de la Sociedad, ha tenido a su cargo la revisión de la obra.

En la Sociedad Lyonesa de Filosofía R. Le Senne ha pronunciado una Conferencia sobre *Inmanencia y Trascendencia*, con motivo de celebrarse los veinticinco años de dicha Sociedad.

CANADA. — La Universidad de Laval ha organizado en el mes de Abril un ciclo de discusiones sobre la *Fenomenología* bajo la dirección de V. Hildebrand, Prof. de la Universidad de Fortham (E. E. U. U.).

La misma Universidad prepara la edición de los principales Tratados del *Cursus Theologicus* de Juan de Santo Tomás.

En Montreal se ha llevado a cabo durante el mes de Marzo y Abril con gran éxito un curso de estudios sociales sobre los principales problemas sociales y políticos de la actualidad.

POLONIA. — Acaba de renacer *Studia philosophica. Comentarii Societatis Philosophicae Polonorum* con el denso volumen III.

Ha muerto Constantino Michalski, Profesor de la Universidad de Cracovia, conocido por su bien reputados trabajos sobre la Filosofía del siglo XIV y XV.

La Sociedad Filosófica de Polonia ha sido constituida el 18 de Abril de 1948.

PORTUGAL. — El 31 de Octubre fué inaugurada en Braga la nueva Facultad Pontificia de Filosofía. Con tal motivo el Rdo. P. Paolo Durao S. J., Rector de la Facultad, pronunció un importante discurso sobre *La misión de una Facultad de Filosofía*.

INGLATERRA. — Del 4 al 6 de Julio de 1947 tuvo su Congreso anual en Cambridge la Sociedad Aristotélica y la Asociación del Pensamiento.

En Dortfort (Londres), tuvo lugar del 10 al 15 de Abril de 1947 el Congreso anual de la Sociedad Inglesa de Psicología, que se ocupó de las nuevas tendencias de la psicología inglesa, especialmente en los problemas de Filosofía social y religiosa.

También la Asociación Newman, del movimiento internacional intelectual católico, celebró un Curso de estudios del 23 de Julio al 8 de Agosto en su tercer curso de Verano en Stenyhurt College.

Desde el 23 al 28 de Julio se ha celebrado en Edimburgo el XIIº Congreso Internacional de Psicología.

BRASIL. — En Belo-Horizonte tuvo lugar el I Congreso filosófico brasileño desde el 19 al 24 de Julio.

El 17 de Julio de 1947 falleció el P. N. Lustosa, S. J., Profesor en la Facultad de Filosofía de Nova Friburgo. Nacido en 1905, el P. Lustosa cursó parte de sus estudios en San Miguel (Rep. Argentina), colaborando también en nuestras publicaciones argentinas. El P. Lustosa se consagró especialmente a los estudios de Filosofía social.

También ha fallecido el Rector de la Universidad Católica de Río de Janeiro, Rdo. P. Leonel Franca S. J., una de las figuras más vigorosas del pensamiento y del tomismo de América. Autor de numerosos trabajos, algunos de ellos como *Psicología de la fe* y la *Crisis del mundo moderno*, han sido traducido al castellano, unió a la seguridad de sus principios la comprensión honda del tomismo, una preocupación y penetración no vulgar en los problemas de nuestra hora. A su labor docente e intelectual añadió la de organizador y pedagogo.

*Verdade e vida* es la nueva Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras Manoel Nóbrega de Recife, confiada a los Padres de la Compañía de Jesús del norte de Brasil. Francisco Tabares de Bragança es su Director y Pedro E. de Melo su Redactor Jefe.

ALEMANIA. — K. Jaspers ha sido nombrado Profesor de la Universidad de Bale.

La benemérita Editorial Herder de Friburgo (Brisgovia) acaba de publicar el *Philosophisches Wörterbuch* del P. W. Brugger S. J.

Una sección de la *Kant-Gesellschaft* ha sido reorganizada en la Hannover bajo la presidencia de N. Grimme.

Con A. Vierkandt y de H. Deiters a la cabeza se ha fundado en Berlín la *Philosophische-Gesellschaft*.

Bajo la dirección de W. Britzelmayr se ha fundado en Munich el *Büro für logistische Forschungen*, que agrupa algunos cultores de la logística vinculados con la Escuela de Münster fundada por H. Scholz.

En Siegsdorf (Oberbayern) ha muerto José Geyser, nacido en 1869 en Erkelenz (Renania). Fué Profesor de varias Universidades y finalmente en Munich. Fué uno de los grandes filósofos, que, con su enseñanza y su inmensa y calificada producción, contribuyó a la restauración y a una mejor comprensión de la filosofía aristotélico-tomista. En 1930 sus discípulos y amigos de todo el mundo le ofrecieron un conjunto de trabajos coleccionados en dos tomos en *Philosophia perennis*.

En Maguncia tuvo lugar un Congreso de Filosofía del 1 al 8 de Agosto del corriente año.

## INDICE DEL TOMO TERCERO

### EDITORIALES

|              |  |     |
|--------------|--|-----|
| LA DIRECCIÓN | <i>Realismo intelectualista o Irracionalismo caótico. Nueva fórmula del dilema de la filosofía y cultura contemporánea</i> . . . | 5   |
| LA DIRECCIÓN | <i>Actualidad y Perennidad del Tomismo</i> . . .   | 101 |
| LA DIRECCIÓN | <i>Para un Renacimiento de la Universidad</i> . . .  | 197 |
| LA DIRECCIÓN | <i>Balmes, el filósofo del sentido común</i> . . .   | 393 |

### ARTICULOS

|                              |   |     |
|------------------------------|---|-----|
| M. GRABMANN                  | <i>El Desarrollo histórico de la Filosofía y Lógica medievales del Lenguaje. (Sinopsis)</i> . . . . .                         | 11  |
| R. PANIKER                   | <i>F. H. Jacobi y la Filosofía. Un ejemplo de Filosofía del sentimiento</i> . . . . .   | 23  |
| R. FUENTES CASTELLANOS O. P. | <i>Humanismo moderno y Humanismo cristiano</i> . . . . .  | 60  |
| F. J. THONNARD A. A.         | <i>El Conocimiento sensible según San Agustín y Santo Tomás de Aquino</i> . . . .   | 111 |
| G. BLANCO                    | <i>El Concepto de Pasión en Santo Tomás</i>   | 128 |
| H. J. ANDERJ C. M. F.        | <i>De las Clases de Conocimiento en Orden al Ser</i> . . . . .  | 147 |
| O. N. DERISI                 | <i>Esencia, Finalidad y Ubicación de la Universidad</i> . . . . .   | 203 |
| J. R. SEPICH                 | <i>La Universidad y el Estado Moderno</i> . . . .   | 224 |
| C. A. DISANDRO               | <i>Universidad y Cultura</i> . . . . .  | 276 |
| L. DE RAEMYAEKER             | <i>La Explicación fundamental del Conocimiento humano</i> . . . . .   | 300 |
| O. N. DERISI                 | <i>La Persona humana frente a la triple Trascendencia: objetiva, real y divina. (Ensayo antropológico-metafísico)</i> . . . . | 314 |
| C. FINLAYSON                 | <i>El problema de Dios</i> . . . . .  | 338 |

### NOTAS Y COMENTARIOS

|                 |   |     |
|-----------------|---|-----|
| A. KNAAK PEUSER | <i>Reflexiones filosófico-teológicas en torno al Don Juan</i> . . . . .           | 157 |
| O. N. DERISI    | <i>La Esencia del Tomismo. En torno al libro de P. G. M. Manser O. P.</i> . . . . | 174 |

|              |   |     |
|--------------|---|-----|
| A. N. MARANI | <i>La concepción de la vida en Luigi Pirandello</i> . . . . . | 347 |
|--------------|---|-----|

## TEXTOS

|                       |  |    |
|-----------------------|--|----|
| SANTO TOMÁS DE AQUINO | <i>Si la verdad se halla en el entendimiento con mayor propiedad que en las cosas.</i> (De Ver., 1, 2) . . . . . | 74 |
|-----------------------|--|----|

## BIBLIOGRAFIA

|                        |   |     |
|------------------------|---|-----|
| J. MARITAIN            | <i>Distinguir para unir o los grados del saber</i> (O. N. Derisi) . . . . .                               | 78  |
| J. R. SEPICH           | <i>La actitud del filósofo</i> (A. Quarracino) . . . . .  | 80  |
| R. FRONDIZI            | <i>El punto de partida del filosofar</i> (O. Francella) . . . . .   | 83  |
| M. SANTOS              | <i>Las dos fuentes de la Metafísica</i> (J. A. González) . . . . .  | 93  |
| SANTO TOMÁS DE AQUINO  | <i>Suma Teológica, t. I, (edición bilingüe española)</i> (O. N. Derisi) . . . . .                         | 182 |
| A. GEMELLI Y G. ZUNINI | <i>Introduzione alla Psicologia</i> (G. Blanco) . . . . .   | 183 |
| REVISTA PENSAMIENTO    | <i>Balmes en el primer Centenario de su muerte</i> (O. N. Derisi) . . . . .                               | 186 |
| SANTO TOMÁS DE AQUINO  | <i>Catena aurea</i> (R. F. Primatesta) . . . . .  | 284 |
| F. RENOIRTE            | <i>Elements de Critique des Sciences et de Cosmologie</i> (G. Blanco) . . . . .                           | 286 |
| V. MARCOZZI            | <i>Il senso della Vita Umana</i> , (O. N. Derisi) . . . . .   | 287 |
| M. GRABMANN            | <i>Die Theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin</i> (E. Rau) . . . . . | 358 |
| J. ZARAGÜETA BENGOCHEA | <i>Una Introducción moderna a la Filosofía escolástica</i> (Juan A. González) . . . . .                   | 364 |
| J. MARITAIN            | <i>La Persona y el Bien común</i> (O. N. Derisi) . . . . .  | 367 |
| J. MARITAIN            | <i>El orden de los conceptos</i> (G. P. Lezama) . . . . .   | 371 |
| O. ROBLES              | <i>Propedéutica filosófica</i> (O. N. Derisi) . . . . .   | 369 |
| P. SIWEK S. J.         | <i>La reencarnación de los espíritus</i> (O. N. Derisi) . . . . .   | 372 |

# INDICE

384

|  |     |
|--|-----|
| PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE FILOSOFIA . . . . . | 95  |
| CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE BARCELONA | 189 |
| LIBROS RECIBIDOS . . . . .                       | 288 |
| CRONICA . . . . .                                | 374 |